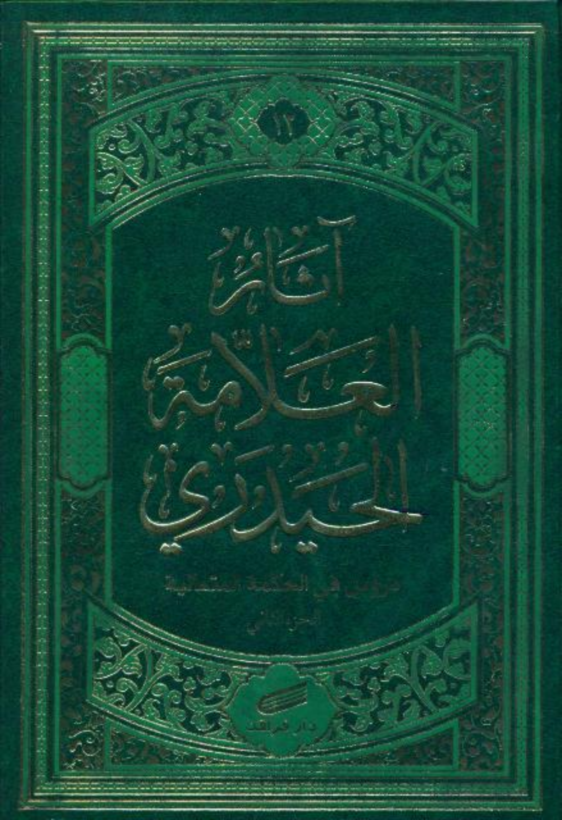

١٢
آثار
العلامة
الحيدري
دروس في الحكمة المتعالية
الجزء الثاني
دار فراقد

الكتاب الفلسفي
٢

دروس في الحكمة المتعالية

شرح كتاب بداية الحكمة

السيد كمال الحيدري

الجزء الثاني

دار فراقد

دروس في الحكمة المتعالية

الجزء الثاني

تأليف:	السيد كمال الحيدري
التنضيد والإخراج الفنّي:	افتخاري
منشورات:	دار فراقد
الطبعة الرابعة:	١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	١٥٠٠ نسخة
ISBN	٨ ـ ٨ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN الجزاين	٥ ـ ٩ ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

دار فراقد للطباعة والنشر

إيران ـ قم

بسم الله الرحمن الرحيم

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

سورة البقرة: ٢٦٩


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الخامس

في أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أن الممكن الذي يتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً، يتوقّف وجوده على شيء يسمّى علّة وعدمه على عدمها. وهل يتوقّف وجود الممكن على أن توجب العلّة وجوده وهو الوجوب بالغير؟ أو أنه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء وإن لم يصل إلى حدّ الوجوب؟ وكذا القول في جانب العدم، وهو المسمّى بالأولوية. وقد قسّموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيته، وغير الذاتية وهي خلافها، وقسّموا كلّاً منهما إلى كافية في تحقّق الممكن وغير كافية.

والأولوية بأقسامها باطلة:

أمّا الأولوية الذاتية فلأنّ الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية

لها حتّى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية؛ وبعبارة أخرى: الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

وأمّا الأولوية الغيرية وهي التي تأتي من ناحية العلّة، فلأنّها لمّا لم تصل إلى حدّ الوجوب لا يخرج بها الممكن من حدّ الاستواء، ولا يتعيّن بها له الوجود أو العدم، وليس بين استواء الطرفين وتعيّن أحدهما واسطة، ولا ينقطع بها السؤال: إنّه لِمَ وقع هذا دون ذاك؟ وهو الدليل على أنّه لم تتمّ بعد للعلّة عليّتها.

فتحصّل أن الترجيح إنّما هو بإيجاب العلّة وجود المعلول، بحيث يتعيّن له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه، فالشيء ـ أعني الممكن ـ ما لم يجب لم يوجد.

خاتمة

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته، وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقّق الوجود أو العدم، وهو المسمّى بالضرورة بشرط المحمول، فالممكن الوجود محفوف بالضرورتين، السابقة واللاحقة.

الشرح

بعد أن بيّن المصنّف في الفصلين السابقين بعض أحكام الواجب بالذات، انتقل في هذا الفصل والفصول التي تليه إلى بيان أقسام الإمكان وبعض أحكام الممكن. والبحث الأوّل الذي سنقف عنده والذي يعدّ من الفروع الأساسية المترتّبة على قانون العلّة والمعلول، هو: هل تعطي العلّة الوجود للمعلول وحسب أم تفيده الوجوب والضرورة أيضاً؟

ولا يخفى أنّ هذا البحث مسبوق من الناحية المنهجية ببحث آخر هو: هل يحتاج الممكن الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، إلى الغير أصلاً ليُخرجه عن حدّ الاستواء أم لا؟ فإذا ثبتت الحاجة إلى الغير للخروج عن حدّ الاستواء «فذاك الوجود المتوقّف عليه نسمّيه علّة، والشيء الذي يتوقّف على العلّة معلولاً له»[1]. عندها يقع البحث في العلّة المفيضة للوجود؛ هل تفيد الوجوب أم لا؟ وإلّا لو أنكرنا أساساً قانون العلّية والمعلولية في نظام الوجود وقلنا بالمصادفة وأن الممكن قابل للتحقّق بلا علّة، فإنّه لا تصل النوبة إلى هذا البحث المطروح في المقام. لذا نجد أن المصنّف قبل أن يدخل في موضوع الفصل بدأ بإثبات أنّ الممكن يحتاج إلى الغير في وجوده.

وسيأتي الحديث عن هذه المسألة في الفصل الأوّل من المرحلة السابعة. ولكن لما كان البحث في المقام يتوقّف على تلك المسألة فسوف نعرض لها إجمالاً.

---

(١) نهاية الحكمة، الأستاذ العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ص١٥٦.

حاجة الممكن إلى الغير

وقع الكلام بين الأعلام في أنّ حاجة الممكن إلى المؤثر والعلّة، هل هي بديهية أم نظرية؟ ذهب المحقّقون إلى أنّها بديهية فطرية وليست نظرية حتّى تحتاج إلى قيام الحجّة عليها. قال الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار: «وقولهم: (المتساويان ما لم يترجّح أحدهما على الآخر بمنفصل) لم يقع، وادعوا أنّ هذه القضية بديهية أوّلية، ومنعها مكابرة، ولذا فالترجيح بلا مرجّح باطلٌ حتّى عند الأشعري»[1]. وقال الطوسي في التجريد: «والحكم باحتياج الممكن ضروري»[2]. وقال العلّامة الحلّي في نهاية المرام: «في أنّ الممكن محتاج إلى المؤثّر، هذا الحكم قطعيّ قد اتفق عليه العقلاء، لكن اختلفوا، فالمحقّقون على أنّه بديهي، وقال آخرون قصرت أفكارهم عن إدراك اليقين أنّه كسبي، والحقّ الأوّل»[3]. وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: «والحكماء اتفقوا على أنّ العلم بأنّ متساوي الطرفين لا يترجّح أحدهما على

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ج٦، ص٢٦، الحاشية رقم ـ ١ ـ.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلّامة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده آملي، طبعة: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، المسألة الثلاثون من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل، ص٥٤.

(٣) نهاية المرام في علم الكلام، نابغة عصره وفريد دهره العلّامة الحلّي، (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ)، تحقيق: فاضل العرفان، تحت إشراف آية الله جعفر السبحاني، ج١، ص١٢٩.

الآخر إلّا لسبب علم فطري أوّلي، ومن أنكره فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً»[١].

لذلك قال المصنِّف في المتن: «لا ريب أن الممكن الذي يتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً يتوقّف وجوده على شيء يسمّى علّة وعدمه على عدمها» وإن حاول أن يستدلّ على ذلك في «نهاية الحكمة»، وسيأتي بيانه في محلّه.

فإن قلت: إنّ هذا الحكم «لو كان ضرورياً لاشترك العقلاء فيه، لاشتراك العقلاء في الضروريات. ولما اختلف فيه العقلاء ـ فذهب بعضهم إلى نفيه، وبعضهم إلى أنّه استدلالي، وبعضهم إلى أنّه ضروري ـ امتنع كونه ضرورياً. ولأنّا إذا عرضنا على عقولنا هذه القضية، وأن الواحد نصف الاثنين، وجدنا بينهما تفاوتاً، وأن الثانية أظهر. والتفاوت إنّما يكون لو تطرّق الاحتمال إلى المرجوح. وإذا تطرّق احتمال النقيض على الحكم، لم يكن ضرورياً بل ولا يقينياً»[٢].

قلت: «إنّ الحكم بالافتقار ـ أي افتقار الممكن إلى المؤثر ـ ضروري. وإنّما يجب اشتراك العقلاء في التصديق الضروري لو اشتركوا في تصوّر مفرداته، وأمّا إذا حصل قصور لبعض الأذهان عن تصوّر أحد طرفيه، إمّا لنقص في الغريزة أو لغفلة، تعذّر الحكم الضروري به، واحتاج إلى تمثيل وشبهه حتّى يحصل له كمال التصوّر. والأصل فيه أن التصديقات الضرورية قد تتوقّف على أسباب وشرائط لا تحصل بدونها، ولا يثلم فقدانها عن فاقد الأسباب والشرائط

---

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، للإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الأسدي بطهران، ج١، ص١٢٨.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٣١.

كونها ضرورية، فإنّ البصير يدرك التفرقة الضرورية بين السواد والبياض ويحكم على كلّ واحد منهما بأحكام ضرورية لا يحكم بها الأعمى لفقد الأسباب والشرائط، وهي الإحساس. ولهذا قال متقدّم الحكماء: (من فقد حسّاً فقدْ فَقدَ علماً يؤدّي إليه ذلك الحسّ). والتفاوت في الضروريات لا يخرجها عن كونها ضرورية، فإنّ فقدها عن البعض، لمّا لم يخرجها عن كونها ضرورية في أنفسها، فالتفاوت فيها أولى»[١].

وهذا معنى قول صدر المتألهين في الأسفار: «أولم يُعلم أنّ التفاوت في الفطريات كثيراً ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه ممّا لا يتفاوت. على أنّ الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي ممّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود، لتفاوت النفوس في استعداداتها الأوّلية غريزية، واستعداداتها الثانوية كسبية»[٢].

ومنه يتّضح أن ما اقترحه أستاذنا الشهيد الصدر (قدّس سرّه) في الأسس المنطقية بقوله: «وأنا أرى أن الأفضل للفلسفة العقلية التي تؤمن بأنّ مبدأ العلّية قضية عقلية قبليّة، أن تتّجه إلى القول بأنّه قضية أوّلية في العقل، بدلاً عن الاتجاه إلى استنباطه من قضايا عقلية مسبقة. وبذلك يصبح من المستحيل الاستدلال عليه بمناهج الاستنباط العقلي ما دام قضية أوّلية»[٣] هو الاتجاه العام في الفلسفة

---

(١) نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٣٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشيرازي، ج١، ص٢٠٨؛ المباحث المشرقية، ج١، ص١٢٨.

(٣) الأسس المنطقية للاستقراء، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس

العقلية، وما يوجد في كلماتهم مشعراً بالاستدلال على هذا المبدأ، يمكن حمله على أنّه منبّه لهذا الأمر الفطري. بل نجد بعضهم أشار إلى أن إقامة «الدليل على هذا الحكم مصادرة على المطلوب»[١].

بعد أن اتضحت هذه المقدّمة نقول: إنّ الكلام في قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» يقع في عدّة بحوث:

الأوّل: تحرير محلّ النزاع.

الثاني: الأقوال في المسألة.

الثالث: النتائج المترتّبة عليها.

البحث الأوّل: تحرير محلّ النزاع

اشتهرت هذه القاعدة بين المحقّقين من الفلاسفة والمتكلّمين، وللوقوف على المراد منها لابدّ من التعرّف على «الشيء» و«الوجوب» الواردين فيها.

لا إشكال أنّ المراد من «الشيء» في موضوع القاعدة هو الممكن؛ لأنّه الذي تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وإلّا فالواجب والممتنع غنيان عن العلّة؛ لأنّ الضرورة مناط الغنى عن السبب كما سيأتي. لذا عبّر صدر المتألهين عنها: «الممكن ما لم يجب لم يوجد»[٢].

ولا ريب أن المراد من «الوجوب» هو الذي يكون بالغير، لا الوجوب بالذات المنحصر في واجب الوجود (سبحانه). ولذا قال في نهاية الحكمة:

= المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، محمّد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص ١١٤.

(١) نهاية المرام في علم الكلام، ج ١ ص ١٣٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٢١.

«إنّ وجوب الوجود للماهية وجوب بالغير سابق على وجودها»[١].

إذا عرفنا المبادئ التصوّرية للموضوع والمحمول في القاعدة، فالمدّعى في المقام هو أنّ الممكن لكي يخرج عن حدّ الاستواء إلى الوجود، لا يكفي أن تفيض العلّة الوجود عليه، بل لابدّ أن تفيده الوجوب والضرورة أيضاً. بمعنى أنّ الممكن ما لم ينسدّ عليه تمام أبواب وأنحاء العدم، لا يوجد. ومن الواضح أن لازم ذلك هو وجوب الوجود وامتناع العدم. بتعبير آخر: إذا تحقّقت العلّة التامّة، لا يبقى المعلول على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، بل لابدّ أن يوجد بالضرورة. قال صدر المتألهين: «لمّا تيقن أن كلّ ممكن ما لم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجّح عدمه كذلك لم ينعدم، فلابدّ له في رجحان كلّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه. فالآن نقول إنّ ذلك السبب المرجِّح ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن السبب المرجِّح مرجّحاً»[٢].

ومنه يتّضح الفرق بين هذه القاعدة وبين ما سيأتي في مباحث العلّة والمعلول من وجوب وجود المعلول عند وجود العلّة التامّة، فإنّ الحديث في كلا الموردين وإن كان يدور عن العلاقة الضرورية بين العلّة التامّة ومعلولها، وأن أحدهما لا ينفك عن الآخر، إلّا أن الضرورة التي يقع البحث عنها في باب العلّة والمعلول هي الوجوب بالقياس إلى الغير، بخلاف الضرورة التي يبحث عنها في هذه القاعدة فإنّها هي الوجوب بالغير، وقد تقدّم الفرق بينهما في الفصل الثاني من هذه المرحلة.

ثمّ هل قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجَد» بفتح الجيم، هي عين قاعدة

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٦١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٢١.

«الشيء ما لم يجب لم يوجِد» بكسر الجيم، أم غيرها؟ تصوّر بعض أنّهما قاعدة واحدة مع اختلاف القراءة، كما في شرح الهداية للأبهري[1]. إلّا أن بعض المحقّقين ذكر أن القاعدة الثانية التي هي بكسر الجيم، إنّما هي حصيلة قياس من الشكل الأوّل، صغراه: «الشيء ما لم يجب لم يوجَد» بفتح الجيم، وكبراه: «الشيء ما لم يوجَد لم يوجِد» بفتح الجيم الأولى وكسر الثانية، والنتيجة هي: «الشيء ما لم يجب لم يوجِد»[2]. وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى دراسة أخرى.

البحث الثاني: الأقوال في المسألة

القول الأوّل: إنّ العلّة كما تعطي الوجود للمعلول، تعطي الوجوب والضرورة أيضاً، أي إذا تحقّقت العلّة التامّة لا يبقى المعلول على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، بل ليس له إلّا أن يوجد بالضرورة. وهو مختار المحقّقين من الفلاسفة والمتكلّمين. وقد استدلّوا على إثبات هذا المدّعى بوجوه:

منها: ما ذكره المصنّف هنا وفي نهاية الحكمة أيضاً، وبيانه: أن نفس الدليل الذي يقام لإثبات حاجة الممكن إلى العلّة هو الذي يثبت أيضاً أن العلّة لابدّ أن تفيض الوجوب على الممكن، وإلّا لا يتلبّس بالوجود خارجاً. فنفي

---

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي [القواعد الكلية في الفلسفة الإسلامية]، غلام حسين إبراهيم دنياني، طبعة: مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، [بالفارسية] ج٢ ص٣٠٣.

(٢) رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الثالث من المجلد الأول، [بالفارسية] ص٢٥٣.

الوجوب والضرورة السابقة في حقيقته هو نفي لحاجة الممكن إلى العلّة أصلاً، وبالتالي فهو إنكار لقانون العلّية والمعلولية والتزام بالمصادفة المطلقة وتحقّق الممكن من غير علّة؛ ذلك لأنّ حاجة الممكن إلى علّة خارجة عنه لم تكن إلّا لأنّه متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فلو تحقّق أحد الطرفين من دون علّة لم ينقطع السؤال بـ«لِمَ وُجد هذا دون ذاك» فلكي ينقطع السؤال بـ«لِمَ وُجد هذا ولم يعدم مثلاً» لابدّ أن يستند ذلك إلى علّة خارجة هي التي رجّحت هذا الطرف على ذاك. على هذا لو فرضنا أن العلّة تحقّقت بجميع أجزائها ومع ذلك بقي المعلول على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، فلو وُجد المعلول لم ينقطع السؤال بـ«لِمَ وُجد ولم يعدم أيضاً»، لأنّ المفروض بقاؤه على إمكانه. أجل، إذا كان ممتنعاً والوجود ضرورياً، فإنّه ينقطع السؤال بلِمَ وجد، لأنّ الضرورة ـ وإن كانت بالغير ـ مناط الغنى عن السبب والعلّة. وهذا معنى قول المصنّف في نهاية الحكمة: «وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّة إلّا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيّن لها ـ الماهية الممكنة ـ بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال لِمَ صارت موجودة مع جواز العدم لها، فلا يتمّ من العلّة إيجاد إلّا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك»[1].

والحاصل أن السبب المرجّح للوجود على العدم ما لم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب والضرورة، فإنّه لا مجال لتحقّق المسبَّب في الخارج.

قال الشيخ الرئيس في النجاة: «فقد بان أن كلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته، وهذا ينعكس فيكون كلّ ممكن الوجود بذاته فإنّه إن حصل وجوده، كان واجب الوجود بغيره؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يصحّ له وجود بالفعل وإمّا أن لا يصحّ له وجود بالفعل، ومحال أن لا يصحّ له وجود بالفعل،

---

(١) نهاية الحكمة، ص٥٨ .

وإلّا كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصحّ له وجود بالفعل، فحينئذٍ إما أن يجب وجوده، وإمّا أن لا يجب وجوده، وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميّز وجوده عن عدمه، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى، لأنّه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود، والآن هو بحاله كما كان. فإن قيل إن حالاً تجدّدت، فالسؤال عن تلك الحال ثابت: هل هي ممكنة الوجود أو واجبة. فإن كانت ممكنة الوجود فإنّ تلك الحال كانت قبلُ أيضاً موجودة على إمكانها، فلم يتجدّد حالة، وإن وجَبَ وجودها وهي موجبة للأوّل، فقد وجب لهذا الأوّل وجود حالة، وليست تلك الحالة إلّا خروجه إلى الوجود، فخروجه إلى الوجود واجب. وأيضاً فإن كلّ ممكن الوجود فإمّا أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود، وإن كان بسبب، فإمّا أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإمّا أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهذا محال، فيجب إذن أن يكون وجوده مع وجود السبب، فكلّ ممكن الوجود بذاته فهو إنّما يكون واجب الوجود بغيره»[1].

وقال الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «في أن الممكن ما لم يصر واجباً لم يُوجَد، برهانه أن الممكن مع السبب إمّا أن يكون حاله كهو لا مع السبب، أو لا يكون كذلك، والأوّل باطل لأنّه لو كان كذلك لم يكن السبب سبباً، هذا خلف، وإن كان حاله مخالفاً لتلك الحالة المتقدّمة وقد كان لا مع السبب على حدّ التساوي، فمع السبب خرج عن حدّ التساوي وصار أحد الطرفين به أولى، فنقول إنّ الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لأنّه حينما كان مساوياً ولم يكن مرجوحاً كان ممتنع الحصول، فحينما صار موجوداً لا يكون

(١) النجاة في الحكمة الإلهية، للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، طبعة المكتبة المرتضوية، ص٢٢٦ .

أقوى به في امتناع الحصول، فكان ذلك أولى، ومتى صار الطرف المرجوح ممتنع الحصول، صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض»[١].

مناقشة القول الأوّل

وقد أُشكل على هذه القاعدة في كلمات جملة من المتكلّمين بإشكالين:

الإشكال الأوّل: ذكر المصنّف في عنوان هذه المرحلة أن الوجود ينقسم إلى الواجب والممكن، وعلى هذا يكون الوجوب وصفاً للوجود، ومن الواضح أن الوصف متأخّر عن الموصوف، ومن هنا يستشكل أنه إذا كان الوجوب متأخّراً عن الوجود فكيف يعقل أن يتقدّم عليه، لأنّ المفروض في هذه القاعدة أن الممكن قبل وجوده ما لم يخرج عن حدّ التساوي ويدخل في حدّ الوجوب يستحيل أن يعرض له الوجود، ومن المحال تقدّم الوصف على الموصوف وجوداً، ولا يمكن أن يقال إنّ هناك أمراً ثالثاً غير وجود العلّة والمعلول يقع موصوفاً لهذا الوجوب كالثابتات الأزلية مثلاً، لما تقدّم من فساده وبطلانه. قال الرازي: «الوجوب وصف ثابت فيستدعي موصوفاً ثابتاً، فلو كان الوجوب سابقاً على الوجود لكان ثبوت الصفة سابقاً على ثبوت الموصوف»[٢].

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه متعدّدة نشير إلى بعضها:

• إمّا أن نلتزم أنّ هذا الوجوب إنّما هو وصف للماهية الممكنة حقيقة، فهو وصف بحال نفس الموصوف، فعندها نقول: إنّ هذا الوجوب منتزع بحسب التحليل العقلي من الماهية إذا لوحظت منسوبة إلى وجود العلّة المفيضة لها،

---

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج١، ص١٣٦.

(٢) المصدر نفسه.

فإنّها تكون ضرورية الوجود عند ذلك، كما أنها ينتزع منها الإمكان إذا لوحظت في ذاتها مع قطع النظر عن وجودها وعدمها. فالوجوب السابق منتزع عن الماهية بحيثيّة تعليلية، كما أن الوجوب اللاحق الذي سيأتي الحديث عنه منتزع عنها بحيثية تقييدية، وهذا ما ذهب إليه الشيخ مصباح في تعليقته على نهاية الحكمة[1].

• وإمّا أن نقول إنّ هذا الوجوب السابق إنّما هو منتزع من وجود العلّة ووصف لها بالذات، وإذا نسب إلى المعلول فهو من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف. توضيحه: أن العلّة إذا تمّت علّيتها ومبدئيتها بجميع أجزائها وشرائطها ومنها إرادة الفاعل واختياره للفعل، فإنه لا يبقى للفعل إلّا أن يوجد خارجاً بالضرورة، ولازم ذلك امتناع العدم عليه، ولكن لا بالذات وإنّما بالغير.

إذا أردنا أن نستعين بالاصطلاح القرآني لبيان مفاد هذه القاعدة نقول: إنّ الحقّ تعالى باعتبار كونه فاعلاً مختاراً إذا أراد شيئاً وقال له «كن» يستحيل أن يتخلّف الفعل عن إرادته تعالى ولا يكون، قال الطباطبائي في تفسيره في ذيل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]: «قوله ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً﴾ أي إذا أراد إيجاد شيء كما يعطيه سياق الآية، وقد ورد في عدّة من الآيات القضاء مكان الإرادة كقوله: ﴿إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3] ولا ضير فالقضاء هو الحكم، والقضاء والحكم والإرادة من الله شيء واحد، وهو كون الشيء الموجود بحيث ليس له من الله سبحانه إلّا أن يوجَد، فمعنى ﴿إذا أردناه﴾ إذا أوقفناه موقف تعلّق الإرادة. وقوله ﴿أن يقول له كن﴾ أي يخاطبه بكلمة

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، ص٩٤، حاشية رقم ـ ٧١ ـ.

(٢) يس: ٨٢.

(٣) آل عمران: ٤٧، مريم: ٣٥.

﴿كن﴾. ومن المعلوم أن ليس هناك لفظ يتلفّظ به، وإلّا احتاج في وجوده إلى لفظ آخر وهلم جرا فيتسلسل. ولا أن هناك مخاطباً ذا سمع يسمع الخطاب فيوجَد؛ لأدائه إلى الخلف.

فالكلام تمثيل لإفاضته تعالى وجود الشيء من غير حاجة إلى شيء وراء ذاته المتعالية ومن غير تخلّف ولا مهل. ومن هنا يظهر أن الذي يفيض منه تعالى لا يقبل مهلة ولا نظرة ولا يتحمّل تبدّلاً ولا تغيّراً. وقوله في آخر الآية ﴿فَيَكُونُ﴾ بيان لطاعة الشيء المراد له تعالى وامتثاله لأمر ﴿كن﴾ ولبسه الوجود»[1].

ولكن قد يقال إنّ هذا الوجوب إذا كان وصفاً للعلّة، فلماذا ينسب إلى المعلول. والجواب أن هذا الوصف وإن كان للعلّة حقيقة ولكن لا لذات العلّة بما هي هي، بل للعلّة بلحاظ تماميتها لصدور المعلول منها. قال الرازي في المباحث: «إنّ هذا الوجوب ـ السابق ـ يعرض للفاعل في تأثيره في الفعل، إذ الفاعل يصير محكوماً عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك الفعل»[2] وليس المراد من قوله «محكوماً عليه» أن هناك عاملاً خارجياً يضطرّه إلى الإيجاد، لأنّ الحديث قبل الإيجاد، وإنّما المراد أن العلّة لا تتمّ عليّتها ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحاً إيجابياً، وهذا معنى قول الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنّه قد بان لك أن العلّة لذاتها تكون موجبة المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً»[3] لذا قال صدر المتألّهين في حواشيه على إلهيات الشفاء: «وقد بيّن سابقاً أن العلّة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ج١٧ ص١١٦.

(٢) المباحث المشرقية، الرازي، ج١، ص١٣٢.

(٣) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأوّل من المقالة التاسعة، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠٤هـ، ص٣٧٣.

ما لم تصر علّة بالوجوب والإيجاب لم تصر علّة بالفعل، وكذا ما لم يصر المعلول واجباً بها لم يوجد عنها بالفعل، فما دامت الإرادة وما يجري مجراها ضعيفة أو مقهورة لم يوجد عن الفاعل المختار»[1].

وبهذا يتّضح عدم تمامية هذا الإشكال، لأنّ هذا الوجوب ليس وصفاً لوجود المعلول حتّى يقال كيف يتقدّم الوصف على الموصوف، وإنّما هو وصف للعلّة، وهي سابقة بوجودها على المعلول، فلا محذور.

الإشكال الثاني: إن وجوب وجود المعلول كما هو مقتضى هذه القاعدة «يستلزم كون العلّة على الإطلاق موجَبة ـ بفتح الجيم ـ غير مختارة، فيلزم كون الواجب تعالى موجَباً في فعله غير مختار، وهو محال»[2].

توضيحه: أن الفاعل المختار كما يعتقده مشهور المتكلّمين هو ما يصحّ منه الفعل والترك على حدٍّ سواء، ويقابله الفاعل الموجَب ـ بالفتح ـ وهو ما أُوجب عليه الفعل فلا يكون الترك ممكناً له. ولما كان الفعل واجب الصدور من العلّة التامّة، كما هو مقتضى القاعدة، فلا يبقى مجال لاختيار الفاعل، وهذا معنى كون نسبة كلّ معلول إلى علّته هي الوجوب. قال المحقّق الخوئي في تقريرات بحثه: «ومن البديهي أن وجوب وجوده تعالى ووجوب قدرته، وأنه تعالى وجود كلّه ووجوب كلّه وقدرة كلّه، لا يستدعي ضرورة صدور الفعل منه في الخارج، وذلك لأنّ الضرورة ترتكز على أن يكون إسناد الفعل إليه تعالى كإسناد المعلول إلى العلّة التامّة، لا إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فلنا دعويان:

الأولى: أن إسناد الفعل إليه ليس كإسناد المعلول إلى العلّة التامّة.

الثانية: أن إسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

---

(١) تعليقات صدر المتألهين على إلٰهيات الشفاء، انتشارات بيدار، ص١٦٥ .

(٢) نهاية الحكمة، ص٥٩ .

وذلك لأنّ القول بضرورة صدور الفعل منه تعالى في الخارج يستلزم في واقعه الموضوعي نفي القدرة والسلطنة عنه تعالى. وعلى هذا الضوء فمعنى علّية ذاته تعالى للأشياء ضرورةُ تولّدها منها وتعاصرها معها، كضرورة تولّد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها، فإذا كانت الأشياء متولّدة من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، إذن ما هو معنى قدرته وسلطنته التامّة؟»[١].

وهذه الشبهة هي التي أدّت بجملة من المتكلّمين إلى إنكار هذه القاعدة أصلاً، والإيمان بالأولوية في ترجح أحد الجانبين من غير أن يصل إلى حدّ الوجوب والضرورة ـ كما سيأتي بيانه في القول الثاني، وأدّت ببعض محقّقي علم الأصول إلى إنكار إطلاق القاعدة وتقييدها بالمعاليل الطبيعية دون الأفعال الاختيارية. قال المحقّق النائيني في أجود التقريرات: «إذ العلّية بنحو الإيجاب إنّما هي في غير الأفعال الاختيارية»[٢]. وأوضحه تلميذه الخوئي في المحاضرات بقوله: «ولعلّ السبب المبرّر لالتزامهم بذلك، أي بكون الإرادة علّة تامّة للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح ومكابرته للعقل السليم، هو التزامهم بصورة موضوعية بقاعدة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إنّهم ـ الفلاسفة وجماعة من الأصوليين كالمحقّق الأصفهاني ـ قد عمّموا هذه القاعدة في كافّة الممكنات بشتّى أنواعها وأشكالها، ولم يفرّقوا بين الأفعال الإرادية والمعاليل

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأعظم فقيه الطائفة مرجع الأمّة زعيم الحوزة العلمية، سماحة آية الله العظمى الورع التقي السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي، محمد إسحاق فيّاض، ج٢، ص٤٢.

(٢) أجود التقريرات، للعلّامة الأستاذ السيّد أبي القاسم الخوئي الغروي، تقريراً لأبحاث الشيخ النائيني، قم مطبعة مهر، ج١، ص٩١.

الطبيعية من هذه الناحية»[١]. ثم ذكر في موضع آخر أن: «القاعدة المذكورة وإن كانت تامّة في الجملة إلّا أنّه لا صلة لها بالأفعال الاختيارية. والسبب في ذلك أن هذه القاعدة ترتكز على مسألة التناسب والسنخية التي هي النقطة الأساسية لمبدأ العلية... ومن الطبيعي أنه لا يمكن تفسير الضرورة في القاعدة على ضوء مبدأ العلّية إلّا في المعاليل الطبيعية، ولا يمكن تفسيرها في الأفعال الاختيارية أصلاً؛ وذلك لأنّ الأفعال الاختيارية سواء أكانت معلولة للإرادة أم كانت معلولة لإعمال القدرة والسلطنة، فلا يستند صدورها إلى مبدأ السنخية... وعلى هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضرورة السابقة»[٢]. وهذا ما أكّده أستاذنا الشهيد الصدر في تقريرات بحثه بقوله: «إننا نقبل من المحقّق النائيني ـ قدّس سرّه ـ بنحو الإجمال ما ذكره من أنه لابدّ من رفع اليد في الأفعال الاختيارية عن إطلاق قوانين العلّية وقاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»[٣].

لقد أجاب المصنِّف (قدّس سرّه) في مواضع من كتبه وحواشيه، بأنّ هذا الوجوب السابق أثر العلّة، فيمتنع أن يؤثر في العلّة ويجعلها موجَبة ـ بفتح الجيم ـ. قال في نهاية الحكمة: «إنّ الوجوب الذي يتلبّس به المعلول وجوب غيريّ، ووجوب المعلول منتزع من وجوده لا يتعدّاه، ومن الممتنع أن يؤثر المعلول في وجود علّته، وهو مترتّب عليه متأخّر عنه قائم به»[٤].

وأوضحه في حواشيه على الأسفار بقوله: «ثم إنّ الواجب تعالى وجود لا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٥٨.

(٣) مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السيّد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر طاب ثراه، السيّد محمود الهاشمي، ج٢، ص٣٤.

(٤) نهاية الحكمة، ص٥٩.

يشوبه عدم، ومطلق غير متقيّد بقيد ولا محدود بحدّ، على ما تدلّ عليه البراهين. وفاعل للكلّ بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج، وقد أُقيم عليه البرهان. فإذ كان ذاته هو مبدأ الفعل وهو مطلق غير مقيّد، فلا يكون مقيّداً بالفعل لامتناع الترك، ولا بالترك لامتناع الفعل. بل مبدأ فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيّد بالفعل أو الترك، أي بوجوب الفعل أو الترك. وهذه هي القدرة الواجبية وهي عين الذات. وإذ كانت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقة عن أي قيد مفروض، فلا يقهره شيء هو فوقه أو في عرْضه بإيجاب الفعل عليه، ولا واجب غيره، ولا يقهره شيء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه، لأنّه متأخّر عن الذات المتعالية قائم به مفتقر إليه في جميع شؤون وجوده، ولا أنّه تعالى يثبت في ذاته وجوب الفعل عند إفاضة الوجوب الغيري على فعله وقهره على أن يوجد. فإنّه من أشنع المحال. وبهذا يظهر أنه تعالى مختار في فعله. وقد استبان أن القدرة إطلاق الفاعل وعدم تقيّده بإيجاب يلحق به من ناحية الفعل أو الترك، وأما تفسيرها بكون الفعل على حدّ سواء وعدم لحوق إيجاب من ناحية الفاعل، فهو في معنى نفي الفاعلية وإسناد وجود الفعل إلى الاتفاق»[1].

يبيّن هذا النصّ بوضوح أنه لا يوجد هناك عامل خارجي يجبر الواجب تعالى على الإتيان بالفعل، بمعنى أنّه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فيوجبه عليه حتّى يكون «عليه أن يفعل» كما عبّر شهيدنا الصدر[2]، وذلك لأنّ ذلك «الشيء المفروض إمّا معلول له وإمّا غير معلول، والثاني محال لأنّه واجب آخر أو فعل لواجب آخر، وأدلّة التوحيد تبطله. والأوّل أيضاً محال لاستلزامه تأثير المعلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخّر عنها في وجود علّته التي

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٠٧، الحاشية رقم ١.

(٢) مباحث الدليل اللفظي، ج٣، ص٣٧.

يستفيض عنها الوجود»[1].

وكذلك لا وجود لعامل داخلي يفرض عليه الفعل ويقهره عليه فيمتنع عليه الترك، وإلّا للزم أن يكون مقيّداً بالفعل، لأنّه خلف المفروض من عدم تقيّده بأي قيد، فلذا عبّر عنه المصنّف أنّه من أشنع المحال. وهذا معنى ما أشرنا إليه من أن هذه الضرورة لو كانت وصفاً للفعل، فعندها يقال إنّه لا مجال لكون الفاعل مختاراً. وأما إذا كانت وصفاً للفاعل بلحاظ صدور الفعل منه، بمعنى أن الفاعل إذا تمّت فاعليته، فلا يمكن أن يبقى الفعل على إمكانه وتساوي نسبته إلى الوجود والعدم، بل ليس له إلّا الوجود. ولعلّ هذا المراد من قول الإمام (عليه السلام): «إنّ لله إرادتين ومشيئتين، إرادة حتم وإرادة عزم»[2]، حيث إنّ المراد من «إرادة حتم» تلك الإرادة التي لا يتخلّف المراد عنها، ومن الواضح أن هذا الحتم والضرورة لا يسلبه الاختيار.

فتحصّل أننا حتى لو آمنّا بجريان هذه القاعدة في فعل الواجب تعالى، فإنّه لا ينافي الاختيار. أجل، يبقى الكلام في أنه هل يمكن أن تخرج عن قوانين العلّية الأفعال الاختيارية تخصّصاً أو تخصيصاً؟ كما هو مدّعى جملة من المتكلّمين والأصوليين، أم لا؟ كما هو مختار الفلاسفة وعدد من المتكلّمين والأصوليين. هذا ما سنرجع إليه في دراسة أعمق إن شاء الله.

نظرية الأولوية

القول الثاني: تقدّم أن بعض المتكلّمين لما تصوّر أن القول بقاعدة

---

(١) نهاية الحكمة، ص ١٦١.

(٢) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، ج ١، ص ١٥١، ح ٤.

«الشيء ما لم يجب لم يوجد» يستلزم أن يكون الفاعل موجَباً، ذهب إلى إنكار هذه القاعدة والإيمان بدلاً عنها بالأولوية، بمعنى «أن المعلول قبل وجوده يتّصف بالأولوية حتّى لا يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم من جانب، ولا يكون بالغاً حدّ الضرورة المستلزمة لاضطرار الفاعل من جانب آخر»[١]. بتعبير آخر: حتّى لو تمّت للفاعل فاعليته، فإن الممكن يبقى على تساويه بالنسبة إلى الوجود والعدم وإن كان الوجود أولى له من العدم. قال المحقّق الشريف: «وقد يمنع الاحتياج إلى المرجِّح الموجِب، لِمَ لا يكتفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلّة الخارجية، وليس هذا بممتنع بديهة، إنّما الممتنع وقوع أحد المتساويين أو المرجوح»[٢].

أقسام الأولوية

قال المحقّق ميرزا مهدي آشتياني في تعليقته على شرح المنظومة: «أقسام الأولوية بحسب الاحتمال العقلي أربعة، لأنّها إمّا ذاتية أو غيرية، وكلّ واحدة منهما إمّا كافية في الوجود أو غير كافية فيه. وأمّا احتمال اجتماع الذاتية مع الغيرية والكافية مع غير الكافية، وإن كان معه تصير ثمانية، فهو احتمال بدوي يرتفع بأدنى التفات، فلا يقدح في الحصر كما في جميع التقسيمات»[٣].

وقد استدلّ القوم لإثبات هذه النظرية بوجوه كثيرة، أشار إليها العلّامة الحلّي في نهاية المرام[٤]. وأهمّها ما ذكره الإمام الرازي في المباحث المشرقية

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، ص٩٣، الرقم ٦٧.

(٢) تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، مطبعة الأحمدي، ١٤٠٤هـ، ص ٢٢٠.

(٣) التعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي أشتياني، ص٣٢٨.

(٤) نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٤٨.

بقوله: «إنّ الماهيات أمور متعيّنة، فإمّا أن يكون فيها اقتضاء الوجود واقتضاء العدم، أو ليس فيها اقتضاء واحد منهما، وهذا الأخير يوجب صحّة خلوّها عنهما، وأمّا القسم الأوّل فلا يخلو إما أن يكون الماهية تقتضيهما جميعاً أو تقتضي أحدهما، والأوّل ظاهر البطلان (لاجتماع النقيضين) والثاني لا يخلو إمّا أن يقتضي أحدهما بعينه أو لا بعينه، والثاني باطل لأنّ الماهية المتعيّنة في نفسها لابدّ وأن تكون مقتضية لشيء معيّن، إذ المبهم يمتنع أن يكون له حصول، فإنّه من المستحيل أن يكون في الوجود شيء هو في نفسه غير متعيّن، وإذا استحال حصول المبهم في نفس الأمر استحال أن تكون الماهية مقتضية له، فثبت أن كلّ ماهية فإنّها تقتضي أحد الطرفين بعينه، مع أنه يصحّ طريان الطرف الآخر عليه، وذلك هو المطلوب»[1].

والجواب أنه سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة أن الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ لما كانت تقبل الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة، كانت في حدّ ذاتها مسلوبة عنها الوجود والعدم، وهذا معنى قولهم إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية، يريدون به أن شيئاً من النقيضين غير مأخوذ فيها.

هذا مضافاً إلى «أنه لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية لشيء من الوجود والعدم، صحّة خلوّها عنهما، فإنّ المعلول لا يقتضي وجود العلّة ولا عدمها، ولا يصحّ خلوّه عنهما»[2]. وهذا معنى قول الحكماء: إنّ الماهية يحمل عليها بالحمل الأوّلي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إمّا موجودة أو لا موجودة.

---

(١) المباحث المشرقية، الفخر الرازي، ج١ ص١٢٩.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٤٩ .

الأولوية الذاتية

«تعني أن الشيء الممكن بذاته ومع قطع النظر عن علّته، يمكن أن يكون لوجوده أولوية على عدمه، وبتعبير آخر أولوية ناشئة من ذات المعلول، وليست ناشئة من رابطة الممكن بالعلّة، فالمعلول بذاته يكون الوجود أولى له من العدم، أو العدم أولى من الوجود، فهؤلاء لا يقبلون أن الممكن في حدّ ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، بل يقولون إنّ الممكن في حدّ ذاته غير متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، إذْ قد تكون نسبته إلى الوجود أرجح أو إلى العدم أرجح. ويزعم بعض القائلين بالأولوية الذاتية، أنّها كافية لوجود الشيء، وهي الذاتية الكافية، وبعضهم لم يعتبروها كافية لوجود الشيء بل قالوا بحاجته إلى العلّة، وهي الذاتية غير الكافية»[1].

وقد أشكل المصنّف (قدّس سرّه) على الأولوية الذاتية مطلقاً كافية كانت أو غير كافية، بأنّ الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي شيئاً. وتوضيحه كما ذكره المحقّق ملّا إسماعيل الأصفهاني في حاشية الشوارق «إنّ القول في الأولوية الذاتية بأيّ معنىً كان إنّما يتصوّر ويكون محلاً للنزاع، إن كان الوجود أمراً انتزاعياً غير موجود في الخارج، وأمّا إذا كان الوجود أصلاً والماهية انتزاعية، فلا يتصوّر أولوية، يُحتاج في دفعها إلى التكلّفات والتجشّمات، إذ ليست الماهية مع قطع النظر عن الوجود شيئاً من الأشياء، حتى تكون كافية في الأولوية أم لم تكن كما لايخفى»[2].

---

(١) شرح المنظومة، ج٣، ص١٤٨، ١٥٠.

(٢) تعليقة على المنظومة وشرحها، العارف المتأله الحكيم الآخوند الهيدجي، ص٢٢١.

من الواضح أن ما ذكره مبني على أصالة الوجود وانتزاعية الماهية كما هو التحقيق، وعلى هذا الأساس لا يبقى لتوهّم الأولوية الذاتية منشأ أصلاً؛ إذ ما لم يكن وجود لم تكن ماهية حتّى تكون لها الأولوية كافية أو غير كافية. قال صدر المتألهين: «أليس قد استبان من قبل أن علاقة الماهية إلى جاعل الوجود، إنّما هو تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض كما أنه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالاً ونقصاً وقوّة وضعفاً. والماهية في حدّ نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها، فما لم تدخل الماهية في عالم الوجود دخولاً عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء، حتّى نفسها، حتّى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها»[1].

فإن قلت: إنّه سيأتي في الفصل الثامن من هذه المرحلة في مقام عدّ المراتب بأن تقرّر ماهية الشيء وإمكانها وحاجتها متقدّمة على وجودها، فكيف تقولون هنا إنّها قبل وجودها لم تكن شيئاً من الأشياء، فإنّ هذا تناقض في القول.

قلت: «إن تقدّم هذه الأمور على الوجود لم يكن باعتبار وجودها الخارجي ولم يكن مقصودنا هو التقدّم بالعلّية والذات والزمان والشرف والرتبة، حتى يتصوّر للماهية ذات بدون الوجود، ويتصوّر تقدّمها على الوجود، بل كان باعتبار وجودها في الذهن، حيث إنّ الذهن دار الماهيات، ومن جهة عدم إمكان حصول الحقائق الوجودية في الذهن بحقائقها بخلاف الماهيات، وتقدّمها أيضاً في رتبة وجودها بالمعنى والمفهوم، أي من حيث لحاظ الذهن عند جعله الماهية موصوفة والوجود صفة لها، لا بالوجود والحقيقة»[2].

وهذا معنى قول صدر المتألهين في الأسفار: «وقد علمت: تقدّم الماهية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص١٩٩ .

(٢) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ص٣٢٩.

بحسب العقل على موجوديتها تقدّم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدّم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجودية. وأما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميّزاً كلّ منهما عن صاحبه، بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود، ثم العقل بضرب من التعمّل والتحليل يحكم بأن بعض الموجود يقترن به معنىً غير معنى الوجود والموجود، ويصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس»[١]، لأنّ الماهية في الذهن موصوفة وفي العين صفة، والوجود في الذهن صفة للماهية وفي العين موصوف لها. «فلا يرد عليه ما أورده بعضهم من أن تقدّم الصفة على الموصوف غير معقول، لأنّك قد علمت أن التحقّق في نفس الأمر أوّلاً وبالذات ليس إلّا الوجود، ثم العقل ينتزع منه الماهية في حدّ نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود، فما هو صفة الماهية الحقيقية هي الموجودية المصدرية، وما يتقدّم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي. فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التأصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور»[٢].

والموجودية المصدرية التي هي صفة للماهية في الذهن تسمّى بالوجود الإثباتي، والوجود الذي هو موصوف في العين للماهية يسمّى بالوجود الحقيقي. قال صدر المتألهين: «الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي، من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويسمّى بالوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهية بانضمامه إليها وهو الوجود الحقيقي، سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلقياً

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج، ١ ص ٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤١٥.

ارتباطياً»[١]. هذا مضافاً إلى أن الأولوية الذاتية الكافية توجب انسداد باب إثبات الصانع ـ كما هو واضح ـ ومن هنا «لا يوجد قائل بها منهم، لأنّهم مليّون أهل الرشاد ومبرؤون من الإلحاد» كما قاله الحكيم السبزواري[٢].

والحاصل: أن الأولوية الذاتية بديهية البطلان وفطرية الاستحالة كما ذكره جملة من المحقّقين[٣].

الأولوية الغيرية

لم يذهب القائلون بهذه النظرية إلى أن للماهية أولوية بذاتها، وإنّما يعترفون أن الممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم في حدّ ذاته، إلّا أنه حين يرتبط بالعلّة لا تكون النسبة ضرورية كما هو مقتضى قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وإنّما هي علاقة قائمة على أساس رجحان وأولوية أحد الطرفين على الآخر. وهي تنقسم أيضاً إلى كافية وغير كافية.

لقد استدلّ الحكماء لبيان فساد الأولوية الغيرية بوجوه، نقف على اثنين منها:

الأوّل: أن «الممكن مع ذلك الرجحان، إمّا أن يمكن طريان الطرف المرجوح عليه أم لا؟ فإن أمكن، فإمّا أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب. فإن كان لسبب لم يكن الرجحان كافياً في بقاء الطرف الراجح، بل لابدّ معه من عدم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٦٤.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري (قدّس سرّه) علّق عليه، آية الله حسن زاده آملي، القسم الأول من الجزء الثاني، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، ص٤٠٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تصحيح وتعليق آية الله حسن حسن زاده الآملي، ج١، ص٣١٧.

سبب الطرف المرجوح. وإن كان لا لسبب، فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلّة وهو محال، لأنّ التساوي أقوى من المرجوح، فلمّا امتنع الوقوع حال التساوي، فبأن يمتنع حال المرجوحية كان أولى. وإن لم يكن طريان المرجوح، كان الراجح واجباً والمرجوح ممتنعاً»[١]. بتعبير آخر: إن لازم القول بالأولوية هو «إبطال ضرورة توقّف الماهيات الممكنة في وجودها وعدمها على علّة، إذ يجوز عليه أن يقع الجانب المرجوح مع حصول الأولوية للجانب الآخر وحضور علّته التامّة. ومن الواضح أن الجانب المرجوح يستحيل تحقّق علّته حينئذٍ، فهو في وقوعه لا يتوقّف على علّة، هذا خلف»[٢].

الثاني: «أن حصول الأولوية في أحد جانبي الوجود والعدم لا ينقطع به جواز وقوع الطرف الآخر. والسؤال في تعيّن الطرف الأوْلى مع جواز الطرف الآخر على حاله، وإن ذهبت الأولويات إلى غير النهاية، حتى ينتهي إلى ما يتعيّن به الطرف الأَولى، وينقطع به جواز الطرف الآخر وهو الوجوب»[٣].

ثم إنّ هذه القاعدة وهي: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» تستلزم قاعدة أخرى متفرّعة عليها وهي: «الشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجَد» أي إنّ الوجود الممكن المتساوي بالنسبة لما صار واجباً بالغير من خلال علّته الفيّاضة له، يكون عدمه ممتنعاً بالغير، وهذا معناه أن الممكن مسبوق بوجوب غيري يستلزم امتناعاً غيرياً ينسدّ به تمام أنحاء عدم ذلك الممكن.

---

(١) تلخيص المُحصّل المعروف بنقد المحصّل، مع رسائل وفوائد كلامية، للخواجه نصير الدين الطوسي، إعداد: عبدالله نوراني، طهران، ١٣٥٩ش، ص١١٩؛ نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٤٦.

(٢) نهاية الحكمة، ص٦٠.

(٣) المصدر نفسه.

الوجوب اللاحق

«هنا وجوب آخر يقال له وجوب لاحق، وهو أيضاً مبرهن عليه ومبيّن، يلحق الممكن بعد حصول الوجود بالفعل، وهو الذي يقال له الضرورة بشرط المحمول»[١].

توضيحه: أن الماهية الممكنة بعد أن تحقّقت بالوجود «لو أمكن لها وهي متلبّسة به ما دامت متلبّسة أن يطرأها العدم الذي يقابله ويطرده، لكان في ذلك إمكان اقتران النقيضين وهو محال، ولازمه استحالة انفكاك الوجود عنها ما دام التلبّس ومن حيثه، وذلك وجوب الوجود من هذه الحيثية»[٢].

«ونظير البيان يجري في الممكن المعدوم، فإنّه محفوف بالامتناعين السابق واللاحق، ثم يتفرّع عليهما الوجوبان السابق واللاحق، بمعنى أن الامتناع السابق يجب على امتناعه، والامتناع اللاحق أيضاً يجب على امتناعه، فالامتناعان أصلان والوجوبان متفرّعان عليهما»[٣]. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إنّ ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشئ من قِبَل المرجِّح التامّ لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحقّقه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلّة ذلك الطرف بعينه.

ثم بعد تحقّق الوجود أو العدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيّثي، فإن كلّ صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها، وهذا هو

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص١٠٦.

(٢) نهاية الحكمة، ص٦١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليق وتصحيح آية الله حسن حسن زادة الآملي، ج١، ص٣٥١.

الوجوب اللاحق المسمّى بالضرورة بحسب المحمول، وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول، فكلّ ممكن سواء كان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره، فإنّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل، ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلاً، لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم، وإن كانت ماهية الممكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع. أما عدم الخلوّ عن الوجوب السابق وجوداً وعدماً، وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مرّ. وأما الوجوب والامتناع اللاحقان، فلأنّ الوجود محمولاً كان أو رابطة ينافي عدمه، والعدم الوجودَ المقابل له (أي فلأن العدم ينافي الوجودَ المقابل له) فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه، يساوق جواز الاقتران بين النقيضين، فيلزم استحالة ذلك الإمكان، واستحالته تقتضي استحالة العدم المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود، وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه، فقد ثبت ما ادّعيناه.

وممّا يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن، بالغير، فكذلك وجوبه اللاحق أيضاً، وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير»[1].

الفرق بين الوجوب السابق واللاحق

يختلف الوجوب السابق عن الوجوب اللاحق من وجهين:

أوّلهما: أن موضوع الوجوب اللاحق هو الماهية المأخوذة مع الوجود أو العدم، بخلاف الوجوب السابق فإنّ موضوعه هو الماهية غير مأخوذة مع أحدهما، وإن أخذت مع غيرهما، وهو اعتبار وجود العلّة أو عدمها معها. كما

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٢٤.

أن موضوع الإمكان هو الماهية من حيث هي هي غير مأخوذ معها شيء أصلاً.

ثانيهما: أن رتبة الوجوب السابق قبل رتبة وجود الماهية، فلذا قيل: «الماهية أوجبت فأوجدت فوجدت»، بخلاف رتبة الوجوب اللاحق فإنه بعد وجودها.

ونعْم ما قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية ملخِّصاً بحوث هذا الفصل بقوله:

لا يوجد الشيء بأولوية	غيريّة تكون أو ذاتية
كافية أو لا، على الصوابِ	لابد في الترجيح من إيجابِ
ليسيَّةُ الممكن تنفي الثانية	رأساً كذا الأولى بقاءُ التسوية
ثم وجوب لاحقّ مبيَّنُ	فبالضرورتين حُفَّ الممكنُ

لكن قد يقال: إنّه كيف يعقل أن يكون لوجود واحد وجوبان؟

والجواب: إنّ المحال اجتماع وجوبين لشيء واحد من جهة واحدة، والمقام ليس كذلك، لأنّه توجد عندنا قضيتان: «إحداهما: ما يكون الموضوع فيها الماهية متحيّثة بحيثية تعليلية من دون اشتراط الوجود فيها. وثانيهما: ما يكون الموضوع فيها الماهية المشترطة بالوجود. والوجوب السابق هو مادّة القضية الأولى، والوجوب اللاحق هو مادّة القضية الثانية. ومرتبة اعتبار الثاني متأخّر عن مرتبة اعتبار الأوّل»[1]. بتعبير آخر: «إنّ المقصود إثبات تغاير الوجوبين وهو تارة بتغاير موضوعهما مع قطع النظر عن تغاير رتبتهما، وأخرى بتغاير رتبتهما مع قطع النظر عن تغاير موضوعهما»[2].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٩٤، رقم ٧١.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف: العلّامة الشيخ محمد تقي الآملي، ج ١، ص ٢٤٤.

البحث الثالث: النتائجِ المترتّبة على القاعدة

● نظام الضرورة والوجوب

من أهم النتائج المترتّبة على هذه القاعدة، هو أن النظام الحاكم في العالم هو الضرورة والوجوب، المعبّر عنه بالجبر العلّي والمعلولي. ونعني به أن العلّة التامّة إذا تحقّقت بجميع أجزائها وشرائطها وارتفعت جميع موانعها، فإنّه لابدّ من تحقّق المعلول بعد ذلك.

«ولا نعني بالعلّة إلّا أن يكون هناك أمر واحد أو مجموع أمور إذا تحقّقت في الطبيعة مثلاً، تحقّق عندها أمر آخر نسمّيه المعلول بحكم التجارب، كدلالة التجربة على أنه كلّما تحقّق احتراق لزم أن يتحقّق هناك قبله علّة موجبة له من نار أو حركة أو اصطكاك أو نحو ذلك، ومن هنا كانت الكلّية وعدم التخلّف من أحكام العلّية والمعلولية ولوازمهما»[1]. وتعدّ هذه النقطة إحدى المفاصل الأساسية التي تتميّز بها نظرية الفلاسفة عن نظرية متكلّمي الأشاعرة. لذا نجد أن هذه المسألة وقعت محلاً للنقض والإبرام بين الغزالي وابن رشد. قال الأوّل: «إن الاقتران بين ما يسمّى في العادة سبباً، وما يعتقد مسبّباً ليس ضرورياً عندنا»[2]. وقال أيضاً: «كلّ شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمّن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»[3]. وقال الثاني: «والعقل ليس هو أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، فمن رفع

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٧٤.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد، ق ٢، ص٧٧٧، عن مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل د. جيرار جهامي، ص٢١.

(٣) مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة، ص٢١.

الأسباب فقد رفع العقل»[١].

وقد علّق الشيخ كاشف الغطاء على كلام العَلَمين بقوله: «أما أبو حامد فبما أنه أشعري، يرى أن هذه الأفعال الكونية طبيعية أو إرادية، كلّها أفعال جائزة لا ترتيب لها ولا نظام ولا عليّة ولا معلولية تقتضيها طبائع الموجودات أو عزائم الحيوانات، أما ابن رشد فبما أنه فيلسوف فهو يرى أن الأشياء كلّها مرتبط بعضها ببعض على نظام متقن وإبرام محكم، وكلّها أسباب ومسبّبات وعلل ومعلولات مترامية متسلسلة حتّى تنتهي إلى علّتها الأولى وفاعلها الأزلي الذي أودع في كل كائن خاص اقتضاء خاصاً وسببية خاصّة، فإذا أثّرت أثرها وأعملت وظيفتها، فذلك الأثر مستند إليها على الحقيقة والواقع»[٢].

لذا قال بعض المفكّرين المعاصرين: «من شاء دراسة طبيعة المنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها كلّ من المتكلّمين والفلاسفة لبناء عالمهم الذهني بمقولاته، ومن ثمّ الديني بمسلّماته، وجب عليه البحث في موقف كلّ منهم من مفهوم السببية حسّية كانت أم إلهية. ذلك أن الموقف إزاء مثل هذا الموضوع هو الذي يحدّد لنا منهجية كلّ من المتكلّم والفيلسوف في نظرته إلى العالم، ويمكّننا من الاطّلاع على عقليتهما وتقويمهما الإنسان قدرة وإرادة وعقلاً معرفياً»[٣].

ويعتقد الاتجاه الفلسفي أن هذا ما يثبته القرآن الكريم، يقول الطباطبائي في تفسيره: «وهذا هو قانون العلّية العام في الأشياء، وهو أن كلّ ما يجوز له في

---

(١) مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة، ص٢٥.

(٢) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية. محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مكتبة المصطفوي بقم، ج٢، ص٣١.

(٣) مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة، ص١٥.

نفسه أن يوجد وأن لا يوجد، فهو إنّما يوجد عن غيره، فالمعلول ممتنع الوجود مع عدم علّته، وقد أمضى القرآن الكريم صحّة هذا القانون وعمومه، ولو لم يكن صحيحاً أو تخلّف في بعض الموارد لم يتمّ الاستدلال به أصلاً، وقد استدلّ القرآن به على وجود الصانع ووحدانيته وقدرته وعلمه وسائر صفاته. وكما أن المعلول من الأشياء يمتنع وجوده مع عدم علّته، كذلك يجب وجوده مع وجود علّته، قضاءً لحقّ الرابطة الوجودية التي بينهما، وقد أنفذه الله سبحانه في كلامه في موارد كثيرة، استدلّ فيها من طريق ما له من الصفات العليا على ثبوت آثارها ومعاليها. فالقرآن يسلّم حكومة قانون العلّية العام في الوجود، وأن لكل شيء من الأشياء الموجودة وعوارضها، ولكلّ حادث من الحوادث الكائنة علّة أو مجموع علل بها يجب وجوده وبدونها يمتنع وجوده، هذا ممّا لا ريب فيه في بادئ التدبّر»[1].

إلّا أن هذه القوانين الكلّية الضرورية التي تحكم العالم ليست في أنفسها وباقتضاء من ذواتها هي كذلك «بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم، وإذا كانت هذه الحكومة العقلية القطعية من جهته تعالى وبأمره وإرادته، فمن البيّن أن فعله تعالى لا يجبره تعالى على مؤدى نفسه، ولا يغلبه في ذاته، فهو سبحانه القاهر الغالب، فكيف يغلبه ما ينتهي إليه تعالى من كلّ جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره»[2].

● الاختلاف في تعريف القدرة

من الآثار المترتّبة على الإيمان بهذه القاعدة أو نفيها، هو ما سيأتي في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٩٤؛ ج١ ص٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٦، ص٢٥٥.

الفصل السادس من المرحلة الثانية عشرة، من الخلاف في تعريف القدرة، حيث إنّ الفلاسفة المؤمنين بهذه القاعدة عرّفوا القدرة بأنها «كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» وعرّف المتكلّمون المنكرون لها القدرة بأنّها «صحّة الفعل والترك».

والحكماء إنّما اختاروا هذا التفسير للقدرة والاختيار، لأنّ القضية الشرطية: «لا تتكفّل حال شرطها، وهل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا؟ فمتى ما صدقت القضية الشرطية فقد صدق الاختيار، حتى إذا فرض أن الشرط وهو الإرادة مثلاً كان ضرورياً فكان الجزاء ضرورياً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان، أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالى، لأنّ صفاته واجبة بالذات لأنّها عين ذاته»[1]. وهذا ما أكّده صدر المتألهين في الأسفار بقوله: «فصدق القضية الشرطية القائلة (إن شاء فعل) لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة، كذا الشرطية القائلة: (إن لم يشأ لم يفعل) لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً وضرورة نقيضه ضرورة أزلية»[2].

وحيث إنّ المتكلّم تصوّر أن الإيمان بهذه القاعدة يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجَباً ومجبراً في فعله كما تقدّم، أنكر القاعدة وآمن بتفسير آخر للقدرة بنحو لا يكون متضمّناً للضرورة والوجوب. قال: هي «صحّة الفعل والترك».

وقد أشكل صدر المتألهين على هذا التعريف بقوله: «إنّ الصحّة والجواز في الفعل ومقابله (الترك) مرجعهما إلى الإمكان الذاتي، وقد استحال عند

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، ج٢ ص٣٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٠٩.

الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود ولا منه، جهة إمكانية، لأنّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعلية بلا قوّة، وإنّما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة»[1].

وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وبهذا تمّ الكلام في هذا الفصل.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه) **«وعدمه على عدمها»**.

«قد تقدّم في مباحث العدم أن العدم بطلان محض لا شيئية له ولا تمايز فيه، غير أن العقل ربّما يضيفه إلى الوجود فيحصل له ثبوت مّا ذهني وحظّ مّا من الوجود، فيتميّز بذلك عدم من عدم كعدم البصر المتميّز من عدم السمع، وعدم الإنسان المتميّز من عدم الفرس، فيرتّب العقل عليه ما يراه من الأحكام الضرورية، ومرجعها بالحقيقة تثبيت ما يحاذيها من أحكام الوجود.

ومن هذا القبيل حكم العقل بحاجة الماهية الممكنة في تلبّسها بالعدم إلى علّة هي عدم علّة الوجود. فالعقل إذا تصوّر الماهية من حيث هي الخالية من التحصّل واللاتحصّل، ثم قاس إليها الوجود والعدم وجد بالضرورة أن تحصّلها بالوجود متوقّف على علّة موجودة، ويستتبعه أن علّة وجودها لو لم توجد لم توجد الماهية المعلولة، فيتمّ الحكم بأن الماهية الممكنة لإمكانها تحتاج في اتصافها بشيء من الوجود والعدم إلى مرجّح يرجّح ذلك، ومرجّح الوجود وجود العلّة، ومرجّح العدم عدمها، أي لو انتفت العلّة الموجدة لم توجد الماهية المعلولة، وحقيقته أن وجود الماهية متوقّف على وجود علّتها»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص٣٠٩.

(٢) نهاية الحكمة، ص٦٤.

الفصل السادس

معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمّى بالإمكان الخاصّ والخاصّي.

وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري، فيقال: الشيء الفلاني ممكن أي ليس بممتنع، وهو المستعمل في لسان العامّة، أعمّ من الإمكان الخاص، ولذا يسمّى إمكاناً عامّياً وعامّاً.

وقد يستعمل في معنىً أخصّ من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية كقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان، حيث إنّ الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، ولا وقت كذلك. وتحقّق الإمكان بهذا المعنى في

القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع، لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلّة، ويسمّى الإمكان الأخصّ.

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضاً كقولنا: زيد كاتب غداً بالإمكان، ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقّق بعد حتّى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول، وهذا الإمكان إنّما يثبت بحسب الظنّ والغفلة عن أن كلّ حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها. ويسمّى الإمكان الاستقبالي.

وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: ما يسمّى الإمكان الوقوعي، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير، وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

ثانيهما: الإمكان الاستعدادي ، وهو كما ذكروه نفس الاستعداد ذاتاً وغيره اعتباراً، فإن تهيّؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، ونسبة إلى الشيء المستعدّ له، فبالاعتبار الأوّل يسمّى «استعداداً» فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً، وبالاعتبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعدادي فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة.

والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي، أن الإمكان الذاتي كما سيجيء ـ الفصل الآتي ـ اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة. فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوّن الإنسان.

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدّة والضعف، فإمكان تحقّق الإنسانية في العلقة أقوى منه في النطفة، بخلاف الإمكان الذاتي فلا شدّة ولا ضعف فيه. ولذا أيضاً كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فإن الاستعداد يزول بعد تحقّق المستعدّ له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتي فإنّه لازم الماهية، هو معها حيثما تحقّقت. ولذا أيضاً كان الإمكان الاستعدادي، ومحلّه المادّة بالمعنى الأعمّ[1]، يتعيّن معه الممكن المستعد له، كالإنسانية التي تستعدّ لها المادّة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية، فإنّه لا يتعيّن معه لها الوجود أو العدم. والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي أن الاستعدادي إنّما يكون في الماديات، والوقوعي أعمّ مورداً.

---

(١) المادّة بالمعنى الأعمّ تشمل المادّة بالمعنى الأخصّ، وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها، كمادّة العناصر لصورها، وتشمل متعلّق النفس المجرّدة كالبدن للنفس الناطقة، وتشمل موضوع العرض كالجسم للمقادير والكيفيات. منه (قدّس سرّه).

الشرح

تعرّض المصنّف في هذا الفصل لموارد استعمال الإمكان في كلمات القوم.

المعنى الأوّل: الإمكان الخاص

استعمل الحكماء مصطلح الإمكان في مقابل الضرورة الذاتية والامتناع الذاتي، وهو المقصود بالأصالة في مبحث المواد الثلاث المتقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة. فإنّ «الشيء إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممتنع الوجود أو ممكن الوجود، يعني إما أن يكون توفّره على الوجود ضرورياً أو يكون عدمه ضرورياً أو لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً، وهذا هو ممكن الوجود»[1]. وموضوع هذا الإمكان هو الماهية بالمعنى الأخصّ «إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خِلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهية من حيث هي، فكلّ ممكن فهو ذو ماهية، وبذلك يظهر معنى قولهم: كلّ ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود»[2].

قال ابن سينا في منطق الإشارات: «وأما أن يُعنى به ما يلازم سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصّي، حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأوّل في نفيه وإثباته جميعاً، حتّى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون، أي غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون، فلما كان الإمكان بالمعنى الثاني يصدق على جانبيه جميعاً خصّه

---

(١) دروس فلسفية في شرح المنظومة، الأستاذ العلّامة مرتضى مطهّري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، شركة شمس المشرق، ص٢٣٥.

(٢) نهاية الحكمة، ص٤٤.

الخاص باسم الإمكان، وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الأشياء بحسبه إمّا ممكنة وإمّا واجبة وإمّا ممتنعة»[١]. وهذا الإمكان لازم لا ينفك عن الماهية «إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت الماهية واجبة أو ممتنعة فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والمفروض أنها من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، هذا خلف، والمراد بكونه لازماً لها أن فرض الماهية من حيث هي، يكفي في اتصافها بالإمكان من غير حاجة إلى أمر زائد»[٢].

المعنى الثاني: الإمكان العام

يراد به سلب الضرورة عن الطرف المخالف، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق. توضيحه: أننا نريد أن نسلب الضرورة عن الجانب المخالف، أما الجانب الموافق فمسكوت عنه. فمثلاً قولنا: الإنسان كاتب بالإمكان العام، نعني به أن سلب الكتابة عنه ليس ضرورياً، ولازمه أن ثبوت الكتابة ليست ممتنعاً عليه، ولكن هل الكتابة واجبة له أم ممكنة بالإمكان الخاص؟ كلاهما ينسجم مع الإمكان العام. وهذا معناه أن الجانب الموافق يمكن أن يكون ضروري الوجود ويمكن أن يكون ممكناً بالإمكان الخاص. مثال الأوّل: الكاتب متحرّك الأصابع بالإمكان، لأنّ حركة الأصابع للكاتب بما هو كاتب ضروري. ومثال الثاني: الإنسان متحرّك الأصابع بالإمكان، لأنّ حركة الأصابع للإنسان ليست ضرورية بما هو إنسان بل ممكنة.

من هنا قيل: إنّ الإمكان العام يصدق على الواجب أيضاً، وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الرابع من هذه المرحلة، حيث قلنا إنّ كلّ كمال يمكن للواجب

---

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، ج١ ص١٥١.

(٢) نهاية الحكمة، ص٤٤.

بالإمكان العام فهو ثابت له بالضرورة والوجوب. فلذا قال الشيخ في الإشارات: «والواجب محمول عليه هذا الإمكان»[1] هذا إذا كان الجانب الموافق موجباً. وأما إذا كان الجانب الموافق سالباً فإننا نريد سلب ضرورة الوجود عن الجانب المخالف، أي أن وجوده ليس ضرورياً، سواء كان الجانب الموافق ضروري العدم وممتنع الوجود أو ممكن الوجود بالإمكان الخاص. قال الأشتياني في تعليقته على شرح المنظومة: «لأنّه قد يكون مقيّداً بطرف العدم فيصير مفاده سلب الامتناع، وقد يقيّد بطرف الوجود فيصير مفاده سلب الوجوب، وعلى التقديرين: إما أن يكون الطرف الموافق ضرورياً فيفترق عن الإمكان الخاص، ويشمل الواجب أو الممتنع. وإمّا أن لا يكون ضرورياً أيضاً فيصير ممكناً خاصّاً»[2].

وهذا معناه أن الإمكان العام ينسجم أيضاً مع الوجوب تارة ومع الامتناع أخرى، فهو أعمّ مطلقاً من الإمكان الخاص، والإمكان الخاص أخصّ مطلقاً منه. ولكن هذه الأعميّة ليست في عالم المفاهيم، لأنّ المواد الثلاث معان بسيطة، فليس أحدها مأخوذاً في مفهوم الآخر، حتّى يكون أعمّ مفهوماً ويكون الآخر أخصّ مفهوماً، وإنّما هي بلحاظ المصاديق والانطباق على الموارد. قال الآملي في تعليقته على شرح المنظومة: «إنّ الإمكان العام أعمّ من الإمكان الخاصّ، لأنّه يجامع معه تارة، ومع الوجوب الذاتي أخرى، ومع الامتناع الذاتي ثالثة، لأنّه عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف المخالف، وهو تارة مع سلبها عن الطرف الموافق أيضاً فيجامع مع الإمكان الخاص، ومع إثبات ضرورة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥١.

(٢) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي مدرس الأشتياني، ص٣١٣.

الوجود في الطرف الموافق فيجامع الوجوب بالذات، أو إثبات ضرورة العدم في الطرف الموافق فيجامع مع الامتناع»[١].

المعنى الثالث: الإمكان الأخصّ

هو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية. لكي يتّضح هذا المعنى من الإمكان لابدّ من الإشارة إلى بعض أقسام الضرورة. ذكر المناطقة أن القضية الضرورية على أقسام:

الضرورة الأزلية

«هي كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته من دون قيد أو شرط أصلاً حتى قيد وجود الموضوع، وهي أشرف القضايا، وتختص بما إذا كان ذات الموضوع وجوداً قائماً بنفسه بحتاً لا يشوبه عدم ولا تحدّه ماهية، وهو الوجود الواجبي تعالى وتقدّس فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته»[٢] كقولنا: الواجب موجود بالضرورة، وكذا باقي صفاته الذاتية كالحياة والعلم والقدرة، دون صفاته الفعلية والإضافية المحضة.

الضرورة الذاتية

«هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع مع الوجود لا بالوجود»[٣] بمعنى أن المحمول إنّما يكون ضرورياً للموضوع حين كونه موجوداً أي مادام موجوداً، لا أنه ثابت لوجود الموضوع وينسب إلى ذات الموضوع بواسطته،

---

(١) درر الفوائد، محمد تقي الآملي، ج١، ص ٢٢١.

(٢) نهاية الحكمة، ص٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٥.

حتّى يكون إسناد المحمول إلى ذات الموضوع من باب إسناد الشيء إلى غير ما هو له، ولا أن وجود الموضوع علّة لثبوت المحمول، ولا أن الموضوع هي الذات المقيّدة بالوجود، فلا يؤخذ الوجود في الموضوع لا بنحو الحيثية التعليلية ولا التقييدية، وإنّما هو من قبيل الظرفية الحينية.

بتعبير آخر: إنّ الوجود إنّما يحتاج إليه في الضرورة الذاتية لتحقّق الموضوع، أما ثبوت المحمول للموضوع فلا يحتاج إلى شيء أصلاً، لأنّ المحمول ضروري لذات الموضوع من دون أن يكون الوجود واسطة لعروض المحمول أو لثبوته أو يكون قيداً للموضوع. لذا عبّر المصنّف في نهاية الحكمة بقوله: «إنّ المحمول يستحيل أن ينفك عن الموضوع حال الوجود»[1] كقولنا: الإنسان حيوان بالضرورة، فالحيوانية ذاتية للإنسان ضرورية له ما دام موجوداً، ولولاه لكان باطل الذات لا إنسان ولا حيوان.

الضرورة الوصفية

«هي ما إذا كان المحمول غير ضروري بالنسبة لذات الموضوع، ولكن يمكن أن يكون المحمول ضرورياً من حيث صفة معيّنة، كما لو قيل: الإنسان لا يرى الأشياء التي أمامه أو لا يسمع الأصوات القريبة منه، فهذه القضية كاذبة، لأنّ الإنسان السليم ليس كذلك. أمّا إذا قيل: الإنسان الفاقد الوعي (المغمى عليه) لا يسمع ولا يرى، فهذه القضية صادقة، بل من الضروري أن يكون كذلك، لأنّ الإنسان في حالة الإغماء لا يمكن أن يسمع أو يرى، وهنا عندما وضعنا قيد الإغماء للموضوع، أصبح المحمول ـ وهو عدم السمع والبصر ـ ضرورياً للموضوع»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، ص٥٥.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ج٣، ص٨٦.

الضرورة الوقتية

هي التي لم يكن المحمول فيها ضرورياً لذات الموضوع، وإنّما يكون الحكم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع في وقت معيّن. كما لو قيل: إنّ القمر من حيث هو قمر لا يقتضي أن يكون منخسفاً، ولكن عندما تكون الأرض بين الشمس والقمر ينخسف القمر.

هنا لابدّ أن يعلم أن «الضرورة الوصفية والوقتية من المعاني المستعملة في المنطق، ومنه ورد إلى الفلسفة، «ولو حاولنا أن نفتّش عنه في الأبحاث الفلسفية فلن نجد له ذكراً ما عدا المواضع التي تعرّف فيها هذه المصطلحات، وإلّا فلا نجد فيلسوفاً يستعمل هذه المصطلحات، وفي الواقع إنّهم مرّوا عليها مروراً فحسب»[1].

إذا اتضح ذلك نقول: «الإمكان العام هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية، والإمكان الخاص هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معاً المخالف والموافق، فهو أخصّ من السابق، والإمكان الأخصّ هو سلب الضرورات الثلاثه الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين، فيكون أخصّ من الإمكان الخاص»[2]. قال الشيخ في الإشارات: «وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث، فكأنّه أخصّ من الوجهين المذكورين، وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة، ولا في وقت كالكسوف، ولا في حال كالتغيّر للمتحرّك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان»[3].

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ج٣، ص٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٣.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥٣.

فالكتابة وإن كانت ضرورية للإنسان في حال عزمه عليها، لكن «بالنسبة إلى نفس الطبيعة الإنسانية فمعلوم أن لا ضرورة ذاتية؛ لاستوائها بالنسبة إلى الكتابة واللاكتابة، ولا ضرورة وصفية ولا وقتية، إذ لم يؤخذ في جانب الموضوع وصف عنواني ولا وقت مشروط بهما الكتابة»(١).

والحاصل: «إذا لم تكن علاقة الموضوع بالمحمول ضرورية، لا باقتضاء ذات الموضوع للمحمول ولا مع إضافة قيد وشرط إضافي، فلا ضرورة ذاتية ولا وصفية ولا وقتية فإنّ العلاقة بين الموضوع والمحمول هي الإمكان الأخص»(٢).

لكن **قد يقال**: كيف يعقل أن تكون الكتابة بالنسبة إلى الإنسان ممكنة؟ مع أن الواقع الخارجي لا يخلو عن حالتين لا ثالث لهما، هما إما أن تكون الكتابة ضرورية الوجود للإنسان إذا وجدت علّتها التامّة، أو ضرورية العدم إذا لم تحقّق العلّة. وهذا معناه أن الضرورة هي الحاكمة وإن كانت بالغير كما تقدّم، من هنا «ينفي البعض كلّ قضية ممكنة في العالم أي إنّ كل الروابط في القضايا إمّا أن تكون ضرورية أو ممتنعة، ولا وجود للنوع الثالث الذي هو الإمكان، فهي من قبيل: الأربعة زوج بالضرورة، والثلاثة زوج بالامتناع أي يمتنع أن يكون زوجاً»(٣).

والجواب عن ذلك يكون من خلال التمييز بين الاعتبارات الذهنية والواقع الخارجي؛ لأنّنا تارة نلحظ النسبة بين المحمول والموضوع بقطع النظر عن حكاية القضية عن الخارج، وإنّما الملحوظ ذات الموضوع بما هو، هل يقتضي شيئاً أم لا؟ هنا قد يكون الموضوع يستلزم المحمول بالضرورة، كقولنا: كلّ

---

(١) شرح غرر الفرائد، ص١٠٠.

(٢) شرح المنظومة، ص٢٣٧.

(٣) شرح المنظومة، ج٣، ص٩٠.

مثلث فإنّ زواياه الثلاثة مساوية لقائمتين بالضرورة، وهذا حكم حقيقي للمثّلث بما هو، وليس بمجرّد فرض الفارض واعتبار المعتبر، وقد لا يكون، كقولنا: الإنسان كاتب. وهذا تحليل عقلي محض، واقعيته بمطابقته لنفس الأمر بالنحو الذي تقدّم بيانه في الفصل الثامن من المرحلة الأولى. وأخرى نلحظ نسبة المحمول إلى الموضوع بما له من الحكاية عن الواقع الخارجي أي بالحمل الشائع، ومن الواضح أنه بهذا اللحاظ يكون المحمول إمّا موجوداً بالضرورة أو معدوماً بالضرورة، وهذا هو مقصود المصنّف في المتن: «وتحقّق الإمكان بهذا المعنى بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع، لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلّة».

المعنى الرابع: الإمكان الاستقبالي

هو سلب الضرورات جميعاً حتّى الضرورة بشرط المحمول الذي تقدّم الحديث عنه في خاتمة الفصل السابق، ويختص بالأمور المستقبلية. يقول المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «وهذا معنىً رابع للإمكان وهو الإمكان الاستقبالي، وإنّما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب إلى الماضي والحال من الأمور الممكنة، إمّا موجوداً وإمّا معدوماً، فيكون إنّما ساقها من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما، والباقي على الإمكان الصرف لا يكون إلّا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها، أتكون موجودة إذا حان وقتها أم لا تكون، وينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخصّ مع تقيّده بالاستقبال»[1]. توضيحه: «إذا تفحّصنا وجود الأشياء في الماضي والحاضر، نجد أن هناك أنواعاً من الإمكان تقابلها أنواع من الوجوب والامتناع يمكن

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥٦.

فرضها في تلك الوجودات. فمثلاً الشيء الموجود إذا لم يكن الطرف المخالف ضرورياً يسمّى بالإمكان العام، وإذا لم يكن كلا الطرفين ضرورياً يسمّى بالإمكان الخاص، وإذا لم يكن فيه ضرورة وصفية أو وقتية يسمّى بالإمكان الأخصّ، وإذا لم يكن فيه ضرورة بشرط المحمول قد يسمّى أيضاً بالإمكان الأخصّ كما تقدّم في عبارة الطوسي. هذا بحسب اصطلاح المناطقة. أمّا بحسب اصطلاح الفلاسفة فإنّ الممكن بالذات إمّا أن يكون واجباً بالغير أو ممتنعاً بالغير، تبعاً لوجود علله وعدمها. فهذه الضرورات وما يقابلها من أنحاء الإمكان يمكن فرضها في الوجودات الماضية والحاضرة. وهذا بمكان من الوضوح. إنّما الكلام في الوجودات المستقبلية، هل هناك فرق بينها وبين غيرها من الوجودات المتحقّقة في الزمان الماضي والحاضر أم لا؟

قد يقال: إنّ الوجودات المستقبلية ليس لها وجوب غيري ولا امتناع غيري، لأنّها إذا كانت واجبة بالغير لابدّ أن تكون موجودة بالضرورة، وإذا كانت ممتنعة بالغير يلزم أن تكون معدومة بالضرورة، وهذا خلف فيهما معاً، لأنّ المفروض أنّها وجودات مرتبطة بالمستقبل. إذن هذا الوجود الذي لم يقع بعد هو ممكن إمكاناً حقيقياً لعدم وجود أي نوع من أنواع الضرورة فيه حتّى الضرورة بشرط المحمول، لأنّ هذه الأخيرة إنّما تكون في طول الوجود ومترتّبة عليه.

والحاصل أن الوجودات المستقبلية لها نوع من الإمكان لا يوجد في الوجودات المرتبطة بالماضي والحاضر، هو المسمّى بالإمكان الاستقبالي»[1].

ربّما كان الشيخ الرئيس هو أوّل من أشار إلى هذا المعنى من الإمكان حيث قال في الإشارات: «وقد يقال ممكن ويفهم منه معنىً آخر، وهو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب أو

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ج٣، ص١٢٩ [بالفارسية].

سلب، بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال. فإذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في أي وقت فرض في المستقبل فهو ممكن»[١].

اعترض صدر المتألهين على هذا الكلام بقوله: «وقد يطلق الإمكان على معنىً رابع، وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال، وهو الإمكان الاستقبالي، لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إمّا موجوداً أو معدوماً، فالضرورة قد أخرجته من حاق الوسط إلى أحد الطرفين، ولذلك اعتبرته فرقة من المنطقيين، لأن الباقي على الإمكان الصرف ليس إلّا المنسوب إلى الاستقبال.

وأمّا التحقيق فيعطي أن الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرّد عن إحدى الضرورتين، الوجوب باعتبار أحد الطرفين، والامتناع باعتبار مقابله، من جهة إيجاب العلّة له كما في الحال، فإذن معنى الإمكان واحد تتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن»[٢]. وتبعه على ذلك من جاء بعده من الحكماء، إذ قال السبزواري ـ مثلاً ـ في شرح منظومته: «فظهر أن هذا شيء اعتبره الجمهور من المنطقيين، وأما التحقيق الحِكْمي فيؤدّي أن الاستقبال والماضي والحال متساوية في عدم التعيين في نظرنا، وفي التعيين في نفس الأمر، وفي الضرورة والامتناع في الواقع»[٣].

لذا قال الشهيد مطهري في شرح المنظومة: «ذهب الحكماء المسلمون إلى عدم صواب هذه النظرية، وقالوا: إنّ الضرورة التي تحكم الماضي والحاضر

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٢.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، القسم الأوّل من الجزء الثاني، ص٢٦٥.

تحكم المستقبل كذلك في ظرفه، وعليه فجميع الضرورات التي تكون في الماضي أو الحاضر قابلة للاعتبار في الأمور المستقبلية، فمثلاً إذا كان زيد يأتي غداً في الساعة التاسعة صباحاً إلى هذا المكان، فلو لاحظنا طبيعة هذه الحادثة نجدها ممكنة في ذاتها، أي إنّ نفس مجيء زيد بما هو ليس مستحيل الوجود ولا مستحيل العدم، وإنّما هو ممكن، لكن لو لاحظنا الأسباب التي ستمنع زيداً من المجيء غداً، ككونه مريضاً ويتعذّر عليه السفر بفعل تردّي حالته الصحّية، وغير ذلك من الأسباب التي تحول دون مجيئه، فسيكون مجيئه غداً مستحيلاً أي لا يأتي بالضرورة، وتكون حادثة المجيء ممتنعة. أما لو لاحظنا أسباب مجيئه وعلمنا أن هناك برنامجاً منظّماً دقيقاً قد أعد لسفره، وأن كلّ العوامل معدّة للسفر، وكلّ الموانع أزيلت عن الطريق، ففي هذه الحالة سيأتي زيد غداً بالضرورة.

على هذا الأساس يكون المستقبل كالماضي، إذ إنّ نفس الاعتبارات التي تعتبر في الحوادث الماضية هي عينها تعتبر في المستقبل. إذن لا فرق بين الضرورة التي تحكم الحوادث المستقبلية أو الماضية»[1].

أجل يفترق المستقبل عن الماضي والحاضر في جهة أخرى، هي أن الحوادث المستقبلية غير معلومة لنا من حيث تحقّق العلل وعدم تحقّقها، عندئذ يقول الجاهل بالسبب إنّها ممكنة الوقوع، وإلّا فهي في الواقع ونفس الأمر إمّا أن علّتها متحقّقة فهي موجودة بالضرورة، أو ليست متحقّقة فهي معدومة بالضرورة. لذا عبّر المصنّف في نهاية الحكمة بقوله: «وهذا الاعتبار بحسب النظر البسيط العامّي الذي من شأنه الجهل بالحوادث المستقبلة لعدم إحاطته بالعلل والأسباب، وإلّا فلكلّ أمر مفروض بحسب ظرفه إمّا الوجود والوجوب

---

(١) شرح المنظومة، ج٣، ص٩٥.

وإمّا العدم والامتناع»(١).

وقال هنا في المتن: «وهذا الإمكان إنّما يثبت بحسب الظنّ والغفلة عن أن كلّ حادث مستقبل إمّا واجب أو ممتنع لانتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها».

وهذا معناه أن هذا الإمكان يعبّر عن حالة الإنسان إزاء الموجودات التي لا يعلم بوقوعها وعدم وقوعها، ولا علاقة له بالواقع ونفس الأمر، وذلك بأن يكون للموجودات المستقبلية نحو من الإمكان لا يوجد للموجودات الحاضرة والماضية. من هنا إذا استطاع أحد أن يقف على العلم بعلّة شيء من الأشياء، فإنّه يكون قادراً على الجزم بوقوع ذلك الشيء. قال صدر المتألهين: «لو اطّلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها، قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنّه صار واجباً باعتبار أسبابه»(٢).

إلّا أن هذا الاعتراض من الأعلام غير تامّ، لوقوع الخلط فيه من جهتين:

الأولى: أن هذا الإمكان لو كان وصفاً لمحتوى القضية في المستقبل، لجاء الإشكال بأنه غير معقول، لأنّ كلّ حادث مستقبلي في ظرفه إمّا موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة، تبعاً لوجود علله وعدمه. ولكن الأمر ليس كذلك، لأنّ الإمكان فعلي وثابت في الحال بل أزلاً لمحتوى القضية، والمحمول الثابت بالإمكان وهو الوجود أو العدم يكون في الاستقبال، فيكون نظير الواجب المعلّق في علم الأصول، حيث إنّ الوجوب حالي لأمر استقبالي. وهذا ما أشار إليه السبزواري في تعاليقه على شرح المنظومة بقوله: «إمكان حالي لمحمول استقبالي، بل الإمكان غير موقت، لأنّ الماهيات في أية نشأة كانت من النشآت

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٤.

العلمية لها إمكان الوجود فيما لا يزال»[١] ولما كان محتوى القضية يرتبط بالمستقبل لا بالماضي والحاضر، فهي فاقدة للضرورة بجميع أقسامها حتّى الضرورة بشرط المحمول.

وبتعبير آخر: «لما لم يكن اتصاف القضية بالإمكان في المستقبل، لا يمكن لأحد أن ينكر الإمكان الثابت للقضية حالاً، بحجّة أن المحمول في المستقبل معيّن في الواقع ونفس الأمر»[٢]. ولعلّ منشأ هذا الخلط يعود لتصوّرهم أن الاستقبال وصف لنفس الإمكان.

أجل ما ذكره صدر المتألهين من عدم الفرق بين الماضي والحال والاستقبال «وأن الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرّد عن إحدى الضرورتين» كما تقدّم، لا علاقة له بهذه الجهة من البحث، وإنّما يرتبط بحيثية أخرى هي هل صدق القضايا الممكنة بالإمكان الاستقبالي وكذبها، متعيّنان في الواقع ونفس الأمر أم لا؟ حيث نسب المحقّق الطوسي إلى جمهور القوم، أنهما غير متعينين في الواقع، ثم اعترض عليهم أن هذا خلاف التحقيق. قال في شرح الإشارات: «والصدق والكذب قد يتعيّنان كما في مادّتي الوجوب والامتناع، وقد لا يتعيّنان كما في مادّة الممكنة ولا سيّما الاستقبالي، فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه وجوداً كان أو عدماً، فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعيّنين، وإن كان بالقياس إلينا لجهلنا به غير متعيّنين، وأمّا الاستقبالي ففي عدم تعيّن أحد طرفيه نظر، أهو كذلك في نفس الأمر أم بالقياس إلينا؟ وجمهور القوم يظنّونه كذلك في نفس الأمر، والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في أنفسها إلى علل تجب بها وتمتنع دونها، وانتهاء تلك العلل إلى

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٦٨.

(٢) رحيق مختوم في شرح حكمت متعالية، القسم الثاني من الجزء الأول، ص ٤٢١.

علّة أولى يجب لذاتها كما بيّن في العلم الإلهي»[1].

قال شيخنا جوادي آملي: «إن صدر المتألهين اقتطع قسماً من هذا النص (للمحقّق الطوسي) وأورده بعنوان الاعتراض على الإمكان الاستقبالي، بعد أن حذف القسم الأوّل منه»[2]. قال في الأسفار: «نعم الصدق والكذب لا يتعيّنان في الإمكان الاستقبالي، فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيّن طرف وقوعه ولا وقوعه، ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين، وأمّا الاستقبالي فقد نظر في تعيّن أحد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا. وهذا أيضاً بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعاً»[3]. ومن الواضح أن هذا المقطع الذي نقله من كلام الطوسي صحيح وتام إذا وضع إلى جنب ما ذكره في المقطع الأوّل، بخلاف ما فعله صدر المتألهين فإنّه أورد هذا المقطع في مبحث آخر لا علاقة له بما ذكره الطوسي.

الثانية: «أن ما يقابل الإمكان الاستقبالي ليس هو الضرورة بالغير، لكي يقال إنّه لا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، بل ما يقابله هو الضرورة بشرط المحمول، يعني أن الحديث ينصبّ على الضرورة التي تبرز بواسطة التحقّق والفعلية، وممّا لا شكّ فيه أن هناك تفاوتاً بين الماضي والحاضر من جهة، والمستقبل من جهة أُخرى، وهذا التفاوت هو: أن الماضي والحاضر أصبح فعلياً وغير قابل للانقلاب، أما المستقبل فهو في حدّ القوّة وفيه قابلية كلا الطرفين.

لكن هناك أمراً يلزم الالتفات إليه، هو أن التصوّر الفلسفي للضرورة بشرط

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٧٨.

(٢) رحيق مختوم في شرح حكمت متعالية، القسم الثاني من الجزء الأوّل ص٤٢٣.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٣.

المحمول يختلف عن التصوّر المنطقي لها. فالتصوّر المنطقي ينصبّ على عالم الذهن، فكلّما اعتبرنا قضية في عالم الذهن وجعلنا المحمول في هذه القضية شرطاً وقيداً للموضوع، ثم حملنا المحمول على الموضوع تكون القضية قضية بشرط المحمول، ويكون الحمل ضرورياً، إذ إنّ الحمل من ناحية يكون من قبيل حمل الشيء على نفسه، وحكمه الضرورة الذاتية، ومن ناحية أخرى يكون من قبيل الضرورة الوصفية، والسبب الذي دعاهم إلى جعله قسماً مستقلاً، أنه يشبه الضرورة الذاتية من جهة، ويشبه الضرورة الوصفية من جهة أخرى، وليس عيناً لأي منهما.

على أساس هذا التصوّر المنطقي لا يكون هناك فرق بين المستقبل والماضي والحاضر، إذ لو اعتبرنا المحمول في مرتبة الموضوع تكون القضية ضرورية سواء كان المحمول مرتبطاً بالماضي والحاضر أو كان مرتبطاً بالمستقبل. إذن فالضرورة بشرط المحمول لا تختص بالماضي والحاضر، ومن هنا فلا وجود للإمكان الاستقبالي مقابل هذه الضرورة.

أمّا التصوّر الفلسفي فهو لا ينصبّ على الضرورة بشرط المحمول باعتبارات ذهنية، بل ينصبّ على عين الواقع، فهم يريدون القول: إنّ هناك تفاوتاً بحسب النظر إلى متن الواقع بين الماضي والحاضر والمستقبل، فكلّ ماهية تلبّست بالوجود تكون نسبة الوجود إلى هذه الماهية هي الضرورة، إذ الماهية المتلبّسة بالوجود موجودة بالضرورة. وهذا التلبّس صادق بالنسبة للحاضر والماضي لا بالنسبة إلى المستقبل. ولو استبدلنا هنا اصطلاح الفلاسفة (الضرورة بشرط المحمول) وقلنا (الضرورة الفعلية) أي الضرورة التي يكون منشؤها فعلية الوجود لكان أفضل وأنسب»[1].

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ص٢٣٨، ترجمة السيّد أبو رغيف.

المعنى الخامس: الإمكان الوقوعي

عرّفه في المتن بأنّه: «كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير». توضيحه: أن الأشياء الممكنة تكون تارة ممكنة ذاتاً وممكنة وقوعاً، بمعنى أنه لا يلزم من تحقّقها ووجودها في الخارج أي محال. وأخرى تكون ممكنة ذاتاً إلّا أنها ممتنعة وقوعاً، أي إذا تحقّق وجودها يلزم منه محال، فتكون هي أيضاً ممتنعة التحقّق، لأنّ ما يلزم منه المحال فهو محال أيضاً. مثاله: أن وجود الإنسان ممكن ذاتاً، لكن لو قيّدنا هذا الوجود في الخارج أن يوجد بلا علّة، يكون ممتنع وقوعاً، وإلّا لو جاز وقوعه للزم وجود المعلول من دون علّة موجِدة وهو محال ذاتاً كاستحالة اجتماع النقيضين. وهذا معناه أن وجود الإنسان في الخارج ليس بممتنع عقلاً، لكن وجوده من دون علّة يلزم منه المحال العقلي. والحاصل أن الشيء إذا لم يكن ممتنعاً بالذات كاجتماع النقيضين، ولم يستلزم الممتنع بالذات كتحقّق وجود الممكن بلا علّة، فهو ممكن وقوعاً.

إذن كما أنّ الضرورة والامتناع لهما أقسام متعدّدة تقدّم الكلام عنها، كذلك الإمكان ينقسم بنحو من أنحاء التقسيم إلى إمكان ذاتي وإمكان وقوعي. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إنّ الإمكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقّق في نفس الأمر، وعدم إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه، والممكن الذي كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج١، ص١٩٥.

المعنى السادس: الإمكان الاستعدادي

عرّفه المصنّف في نهاية الحكمة بقوله: «وصف وجودي من الكيفيات القائمة بالمادّة تقبل به المادّة الفعليات المختلفة»[1]. والحديث في ذلك يقع في عدّة بحوث:

البحث الأوّل: تاريخ المسألة

يقول الشهيد مطهري: «يعتبر هذا البحث من البحوث الحديثة، حيث لم يرد في نصوص القدماء حتّى عصر ابن سينا، وبحسب استقرائنا وتتبّعنا لم نجد أحداً استعمل هذا المصطلح قبل شيخ الإشراق، ويبدو أن السهروردي هو أوّل من طرح الإمكان الاستعدادي. وعلى أية حال فإنّ هذه المسألة تبلورت في الفترة الواقعة بين الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق، ولا ريب أنها لم تكن مطروحة قبل ابن سينا، بل حتّى في زمانه أيضاً لم نعثر على هذا الاصطلاح. وكيفما كان لعلّ شيخ الإشراق هو أوّل من طرحها، وإن كنّا نظنّ أن السهروردي استعارها من أحد المباحث التي ذكرها ابن سينا، حيث طرح الشيخ بحثاً وحاول أن يبرهن عليه، هو: أن كل حادث زماني مسبوقٌ باستعداد ومادّة تحمل ذلك الاستعداد»[2]. وسيأتي الحديث عن هذه القاعدة في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة إن شاء الله تعالى.

البحث الثاني: ما هو المراد من الإمكان الاستعدادي؟

تنقسم الممكنات إلى قسمين أساسيين:

- ما يكفي إمكانه الذاتي في قبول فيض الوجود من المبدأ المتعال، ويقال

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٧.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ج٣، ص١٥٧.

له الممكن المستكفي، لكفاية مجرّد ذاته أن يستفيض فيض الوجود من مفيضه، فلا محالة يكون موجوداً بلا مهلة، لتحقّق العلّة التامّة لوجوده، وهي إمكانه الذاتي من حيث القابل، ووجود الفاعل التام الفاعلية من حيث الفاعل.

• ما لا يكفي إمكانه الذاتي في فيضان الوجود عليه من الفاعل، بل لابدّ من حصول شرائط وارتفاع موانع حتّى يستعدّ بذلك لقبول الوجود من المبدأ، فله إمكانان، ذاتي قائم بذاته، واستعدادي قائم بمحل سابق على وجوده. قال صدر المتألهين: «إنّ بعض الممكنات ممّا لا يأبى مجرّد ذاته (أي ممّا يكفي مجرّد ذاته) أن يفيض من جود المبدأ الأعلى، بلا شرط خارج عن ذاته وعمّا هو مقوّم ذاته، فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني، لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون. وهذا الممكن لا يكون له إلّا نحو واحد من الكون. وبعضها ممّا لا تكفي ذاته ومقوّماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية، فليس له في ذاته إلّا قوّة التحصّل من غير أن يصلح لقبوله صلوحاً تامّاً، ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدّات إلى ما يقبل قوّة وجوده، وهو المسمّى بالمادّة، يتهيّأ لقبول الوجود، ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعدما كان بعيد المناسبة منه. فلامحالة ينضمّ إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع، له مادّة حاملة ذات تغيّر وزمان، هو كمية تغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة أُخرى، حتّى انتهت إلى مواصلة ما بين القوّة القابلة والقوّة الفاعلة، ليتحصّل من اجتماعهما ويتولّد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية.

فثبت أن لبعض الممكنات إمكانين:

أحدهما: وصف عام ومعنىً واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات، ونفس ماهياتها حاملة له.

والثاني: ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنىً آخر قائم بمحلّ سابق على وجوده سبقاً زمانياً به يستعدّ لأن يخرج من القوّة إلى الفعل، وهو الذي يسمّى بالإمكان الاستعدادي»[١]، وقد يسمّى بالإمكان الوقوعي أيضاً. قال السبزواري في شرح المنظومة: «وهذا الإمكان الوقوعي المرادف للاستعدادي غير الإمكان الوقوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال»[٢].

البحث الثالث: دليل إثبات الإمكان الاستعدادي

قال صدر المتألهين: «إنّ ما يكون ممكن الوجود في ذاته، فإمّا أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانه من علّته، وإمّا أن لا يكون. وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدّمة، هي أن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته وأنه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات (واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات) وقد فرغنا من بيانه. فكلّ ما كان كذلك استحال أن يختصّ صدور بعض الأشياء منه دون بعض، وأن يختصّ بعض المستعدّات بالفيضان دون بعض، بل يجب أن تتساوى نسبته إلى الكلّ، ويكون عامّ الفيض بلا خلل، لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلّية قبلية بالذات، ونشاهد أيضاً تقدّم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات زمانياً.

فنقول: هذا الاختلاف في الإفاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات، بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات، والاستعدادية في

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص ٢٣٠.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص١٠٨.

القوابل، فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكاناً في أنفسها وماهياتها، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود، فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان، وإن لم يكن مثل هذه الإمكانات كافياً في الفيضان، بل لابدّ مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتّى تصير مستعدّة لقبول الوجود»[١].

البحث الرابع: الفرق بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي

أكّد الحكيم السبزواري في شرح منظومته الفلسفية، أنّه لابدّ من التمييز بدقّة بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي، حيث قال: «قد يوصف الإمكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد، فإن تهيؤ الشيء لصيرورته شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، وله نسبة إلى الشيء المستعدّ له، فبالاعتبار الأوّل يقال له الاستعداد فيقال: إن النطفة مستعدّة للإنسانية. وبالاعتبار الثاني يقال له الإمكان الاستعدادي، فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة. فلو سومح وقيل: النطفة يمكن أن تصير إنساناً، كان المراد ما ذكرنا»[٢].

وأوضح الشهيد مطهري الفرق بينهما بقوله: «من القضايا الواضحة أن هناك علاقة ونسبة بين الموجودات الحالية وبين التي ستوجد في المستقبل. إلّا أن هذه النسبة ليست متساوية، وإنّما كلّ وجود مستقبلي يكون في حال معيّن ممكن الوجود ولا يكون ممكناً في حال آخر. وهذا معناه أن كلّ شيء موجود في الحال يحمل استعداد التحوّل في داخله لأن يكون شيئاً آخر في المستقبل، ولو لم يكن كذلك لبقي كلّ شيء في العالم المادّي على حاله من غير تبدّل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٨.

وتحوّل، وهو باطل بالضرورة. لكن هذا الشيء الموجود حالاً، ويحمل استعداد وجود شيء آخر، هل يحمل استعداد وجود أي شيء كان، أم يحمل قابلية وجود شيء خاصّ معيّن؟ من الواضح أن الشيء الخاص لا يحمل استعداد وجود كلّ شيء في المستقبل، وإنّما يقبل أن يكون شيئاً معيّناً لا غير. فمثلاً حبّة الحنطة لا يمكن أن تتحوّل إلى أيّ شيء كان، كالذهب والفضة والشعير ونحوها، بل تحمل وجود نبتة الحنطة فحسب، وهكذا حبّة الشعير فإنّها لا تحمل إلّا استعداد واحداً هو تحوّلها إلى نبتة الشعير لا غير. وهذه النسبة القائمة بين الوجودين ليست من طرف واحد، بل هي من الطرفين معاً، أي كما أن الوجود الحالي لا يحمل إلّا استعداد وجود استقبالي خاص كذلك الوجود الاستقبالي الخاص لا يمكن أن يوجد إلّا من خلال وجود حالي معيّن، مثلاً كما أن حبّة الحنطة لا تتحوّل إلّا إلى نبتة الحنطة لا غير، كذلك نبتة الحنطة لا يمكنها أن توجد إلّا من خلال هذه الحبّة.

إذا اتضح ذلك نقول: عندما يطلق مصطلح (الاستعداد) فإنّه تلحظ النسبة إلى الشيء المستعدّ فيقال: حبّة الحنطة مستعدّة لأن تكون نبتة الحنطة، أو أن هذه النطفة فيها استعداد أن تكون إنساناً. أما عندما يطلق (الإمكان الاستعدادي) فالملحوظ هو النسبة إلى المستعدّ له فيقال: الإنسان يمكن أن يوجد من هذه النطفة أو أن نبتة الحنطة لها إمكان استعدادي في حبّة الحنطة. من هنا لو قلنا إنّ لحبّة الحنطة إمكاناً استعدادياً لأن تكون نبتة حنطة فإنّه خلاف الاصطلاح»[1].

وهذا معنى قول المصنّف في المتن: «فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعد ونسبة إلى الشيء المستعد له؛ فبالاعتبار الأوّل يسمّى استعداداً، وبالاعتبار الثاني يسمّى الإمكان الاستعدادي».

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ج٣ ص٢٢٧ [بالفارسية].

البحث الخامس: الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي

ذكرت في كلمات القوم فروق متعدّدة بينهما، هي:

الفرق الأوّل: الإمكان الذاتي (الخاص) من المعقولات الثانية الفلسفية بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنّه من المعقولات الأوّلية كما هو المشهور بين الحكماء. وهذا معناه أن الإمكان الاستعدادي أمر موجود بالفعل له ما بإزاء في الواقع الخارجي، كما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة السادسة، بينما الإمكان الذاتي اعتبار عقلي تحليلي ليس له ما بإزاء في الخارج، كما سيأتي في الفصل اللاحق من هذه المرحلة. فمثلاً عندما نقول: الإنسان ممكن الوجود بالإمكان الذاتي لا يعني ذلك أن للإنسان وجوداً ولإمكانه وجوداً آخر في الخارج، وإنّما المراد أن الإمكان ينتزع من تحليل هذه الماهية التي لا تقتضي الوجود ولا العدم، وهذا اللااقتضاء للطرفين هو المسمّى بالإمكان الخاص والذاتي. أما الإمكان الاستعدادي فهو حقيقة عينية موجودة في الخارج، ولكنّها ليست جوهراً قائماً بذاته، بل هو عرض قائم بموضوع يحمله، كما بيّنه المصنّف في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة. قال صدر المتألهين: «ثم قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادّة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفية استعدادية من عوارض المادّة، وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان، بل إنّه ممّا يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط، وينقطع استمراره بحدوث الشيء، كزوال النقص بعد حصول التام ورفع الإبهام عند تعيّن الأمر على ما في فلسفتنا»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٥٤.

الفرق الثاني: لما كان الإمكان الاستعدادي وصفاً وجودياً في الخارج فهو يقبل الشدّة والضعف والقرب والبعد، بخلاف الإمكان الذاتي فإنّه اعتبار عقلي محض، ولا معنى للشدّة والضعف ونحوهما في الاعتبارات العقلية، أي لا يشتدّ إمكانه بصورة تدريجية، فيكون في هذه المرحلة ممكناً، وفي مرحلة أخرى أكثر إمكاناً. فمثلاً: «النطفة التي فيها إمكان أن تصير إنساناً أقرب إلى الإنسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدّل نطفة ثم يصير إنساناً. والإمكان في النطفة أيضاً أشدّ منه في الغذاء»[1].

وكذا العكس فإنّ «استعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن»[2].

الفرق الثالث: أنّ الإمكان الاستعدادي يزول بتحقّق المستعدّ له، فإذا صارت النطفة إنساناً ـ كزيد مثلاً ـ لا معنى لبقاء الاستعداد بعد تحقّق المستعدّ له خارجاً، بخلاف الإمكان الخاص فإنّه لازم ذاتي للماهية يستحيل أن ينفك عنها. وهذا معنى قول الحكماء: «إنّ كلّ ممكن فهو واجب الإمكان، بمعنى أن إمكانه ثابت له بالضرورة، وليس إمكانه الذاتي بالإمكان، كما أن كلّ ممتنع بالذات هو ممتنع بالذات بالضرورة، وكلّ واجب بالذات هو واجب بالذات بالضرورة، فكل ممكن بالذات هو كذلك أزلاً وأبداً، ولذا أرجع شيخ الإشراق السهروردي جميع القضايا إلى كونها ضرورية، إمّا ضرورة الوجود أو ضرورة العدم أو ضرورة الإمكان»[3]. قال صدر المتألهين: «ولأن الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٩٧.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص١٠٩.

(٣) شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ج٣، ص١٦٥.

في مرتبة بطلان نفسها، وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي، ففعلية الشيء وتحقّقه ووجوبه في نفس الأمر لا يطرد إمكانه الذاتي، لكونه بحسب مرتبة الماهية، وما بحسب الماهية لا يزول بعلّة خارجة، بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع، فلا يجامع الفعلية فيه»[1].

الفرق الرابع: لما كان الإمكان الاستعدادي عرضاً، فهو يحتاج إلى موضوع ليقوم به، وذلك الموضوع هو المادّة، قال المصنّف في نهاية الحكمة: «ثم إنّ هذا الإمكان الموجود في الخارج ليس جوهراً قائماً بذاته وهو ظاهر، بل هو عرض قائم بموضوع يحمله، فلنسمّه (أي الإمكان) قوّة ولنسمّ الموضوع الذي يحمله مادّة»[2]. والمراد بالمادّة هنا المعنى الأعمّ ـ كما أشار إليه المصنّف في هذا الموضع من المتن ـ وتشمل المادّة بالمعنى الأخص وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها كمادّة العناصر لصورها، وسيأتي الحديث عنه في الفصل الرابع من المرحلة السادسة، وتشمل أيضاً متعلّق النفس المجرّدة، كالبدن للنفس الناطقة، وتشمل موضوع العرض، كالجسم للمقادير والكيفيات، بخلاف الإمكان الذاتي فإنّ معروضه هو الماهية لا المادّة، قال المصنّف: «إنّ موضوع الإمكان هو الماهية إذ لا يتّصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خِلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهية من حيث هي»[3].

والحاصل: أن «محلّ الإمكان الاستعدادي هو محلّ الممكن، وهو المادّة التي سيتحقّق فيها الممكن، بينما محلّ الإمكان الذاتي هو نفس الممكن لا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢) نهاية الحكمة، ص ١٩٧ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤ .

محلّه»[١]. قال الحكيم السبزواري في شرح منظومته الفلسفية: «إنّ الإمكان الاستعدادي في محل الممكن، أي في مادّته بالمعنى الأعمّ، من محل الصور النوعية والموضوع والمتعلّق، وإنّما كان قائماً بمحلّه لأنّه المتّصف بالاستعداد والقرب والبعد حقيقة. وإنّما يوصف به الممكن لتعلّقه به وانتسابه إليه، فهو بالوصفْ بحال المتعلّق أشبه، وأمّا الذاتي فهو وصف الممكن بحسب حاله»[٢].

الفرق الخامس: أن الإمكان الذاتي متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، بخلاف الإمكان الاستعدادي، فإنّه لا معنى لأن تتساوى نسبته إلى المستعد له وغيره، وذلك لأنّ الإمكان الاستعدادي نسبة وإضافة بين المستعد والمستعدّ له، ولازمه وجود نحو تعيّن وتخصّص للمستعدّ له دون غيره. لذا قال الحكيم السبزواري: «إنّ مقوّيا عليه، أي ما عليه القوّة والاستعداد، عيّنا في الاستعدادي، لأنّه توجّه في طريق خاص إلى كمال مخصوص، كاستعداد النطفة الإنسانية لصورتها، بخلاف ما يضاف إليه الذاتي، لأنّه كلا الطرفين من الوجود والعدم»[٣].

الفرق السادس: أن الإمكان الذاتي بمنزلة الأصل بالنسبة للإمكان الاستعدادي، والثاني بمنزلة الفرع بالنسبة إلى الأوّل، بمعنى أنه إذا تحقّق الإمكان الاستعدادي فالشيء ممكن ذاتي بالضرورة، بخلاف العكس فإنّه يمكن أن يتحقّق الإمكان الذاتي ولا يوجد إمكان استعدادي، فالإنسان مثلاً «ماهية ذات إمكان ذاتي، لكن يمكن أن يكون لهذه الماهية إمكان استعدادي،

---

(١) شرح المنظومة، ج٣، ص١٦٨.

(٢) شرح غرر الفرائد، ص١٠٩.

(٣) المصدر نفسه.

ويمكن أن لا يكون. فإذا ما وجدت مادّة قابلة للتحوّل إلى الإنسان، يوجد إمكان استعدادي أيضاً، ولو لم توجد مثل هذه المادّة، فلا يوجد هذا الإمكان وإن كان هناك إمكان ذاتي، بمعنى أن الإنسان وإن كان ممكن الوجود إلّا أنه لا توجد مادّة الآن لها قابلية وجوده، فليس له إمكان استعدادي»(١).

قال صدر المتألهين: «ولأن الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي، وذلك لأنّ الهيولى التي هي مصحّحة جهات الشرور والأعدام إنّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان فيه، وإنّما يحصل الاستعداد التامّ بعد تحقّق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب، وانبتات بعض الموانع والأضداد»(٢).

وأشار الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية إلى البحوث المتعلّقة بالإمكان الاستعدادي بقوله:

قد يوصف الإمكان باستعدادي	وهو بعرفهم سوى استعداد
ذا ما بالإمكان الوقوعي دُعي	والفرق بينه وذاتي رُعي
لكونه من جهةٍ بالفعل	وكون ذاتيٍّ له كالأصل
وأنّ مقويا عليه عُيّنا	وفيه سوّغُ أن يزول الممكنا
وأنّ هذا في محل الممكنِ	وفيه شدّة وضعفاً أيقِنِ

وخير ما نختم به هذا الحديث عن الإمكان الاستعدادي هو ما ذكره شيخنا المحقّق حسن زاده آملي بقوله: «ثم إنّ هاهنا لطيفة عرشية وهي أن الإمكان الاستعدادي له لسان صدق عليٍّ ناطق، بأن كلّ حركة استكمالية فيها نظم خاص يرتقي الشيء بذلك النظم إلى كماله اللائق له، وذلك النظم هو من سنّة الله التي

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ج٣، ص١٦٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٣٥.

قال عزّ من قائل: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَحْوِيلاً﴾[1].
ولابدّ أن يكون ذلك النظم الارتقائي تحت تدبير المتفرّد بالجبروت، ولما كان ذلك الاستعداد يستكمل آناً فآناً، فكلّما زاد الشيء استعداداً زاده الواهب ـ تعالى شأنه ـ كمالاً، فيعطي الاستعداد لكي يعطي الكمال (يا من لا تزيده كثرة العطاء إلّا جوداً وكرماً)[2].

وبالجملة إن الإمكان الاستعدادي يدلّنا على وحدة الصنع الدالّة على وحدة الصانع المستجمع لجميع الكمالات الوجودية الصمدية، ثم يستفاد من عطاء الواهب آناً فآناً على حسب استعداد المتهب، كذلك أنه لابدّ من مناسبة وارتباط بين المفيض والمفاض عليه، كما أنّ بين كلّ مقدّمات وبين صورها العلمية التي هي نتيجتها وغايتها مناسبة خاصة. ولا يفيض على شيء مطلقاً فيض الفيّاض إلّا بحسب مناسبة حاصلة بين المفيض والمستفيض، ثم اقرأ وارقه»[3].

المعنى السابع: الإمكان الاحتمالي

قال الشيخ في آخر الإشارات: «إيّاك أن يكون تكيّسك وتبرؤك عن العامة، هو أن تنبري منكراً لكلّ شيء فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل عليك الاعتصام بحبل التوقّف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة

---

(١) فاطر: ٤٣.
(٢) مفاتيح الجنان، دعاء الافتتاح، ص ١٧٩.
(٣) شرح المنظومة، القسم الأوّل من الجزء الثاني، ص٢٧٨.

الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[1]. وعلّق الشارح المحقّق الطوسي بقوله: «والغرض من هذه النصيحة، النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا يحيطون به علماً وحكمة وفلسفة. والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجّة ليس إلى الحقّ أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة، بل الواجب في مثل هذا المقام التوقّف»[2].

المعنى الثامن: الإمكان الوجودي

قال المصنّف في نهاية الحكمة: «وربّما أطلق الإمكان وأريد به ما للوجود المعلولي من التعلّق والتقوّم بالوجود العلّي وخاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكاني بالنسبة إلى الوجود الواجبي جلّ وعلا، ويسمّى الإمكان الفقري والوجودي قبال الإمكان الماهوي»[3].

وسيأتي مزيد توضيح له في البحوث الآتية.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): **«وهو المسمّى بالإمكان الخاصّ والخاصّي»**.

هذا المعنى من الإمكان هو المقصود بالأصالة في مبحث المواد الثلاث. ويسمّى «خاصّاً» لأنّه أخصّ من الإمكان العام، و«خاصّياً» لأنّه المشهور في عرف الفلاسفة. وقد يسمّى «الإمكان الماهوي» لأنّ موضوعه الماهية في قبال الإمكان الوجودي والفقري. ويسمّى أيضاً «الإمكان الذاتي» لأنّه ينتزع من ذات

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٤١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) نهاية الحكمة، ص٤٨.

الماهية «أي نفس شيئية الماهية كافية فيه، بلا حاجة إلى مؤونة زائدة، لأنّه ليس إلّا عدم الاقتضاء للوجود والعدم، فإذا تصوّرت الماهية ونسبة الوجود والعدم إليها، علمت أنها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«ولذا يسمّى إمكاناً عامّياً وعامّاً»**.

قال الآملي في درر الفوائد: «أما أنه عام فلأنّه أعمّ من الإمكان الخاص لأنّه يجامع معه تارة ومع الوجوب الذاتي أخرى ومع الامتناع الذاتي ثالثة. وأما أنه عامّي فلأنّ العامّة من الناس يفهمون من الإمكان هذا المعنى، فيقولون: الشيء ممكن الوجود ويريدون أنه ليس بممتنع، أو أنه ليس بممكن الوجود ويريدون أنه ممتنع الوجود. فقد جعلوا الإمكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها أو ما يساوي ذلك السلب، والحكماء لما وجدوا الإمكان يستعمل في سلب الضرورة، وكان المادّة التي لا يكون أحد من جانبيها ضرورياً أحقّ بهذا الاسم، اصطلحوا على تسمية هذه المادّة بالإمكان، فكان هذا إمكاناً خاصّاً كما هو خاص لأخصيته من الإمكان العام»[2].

• قوله (قدّس سرّه): **«ويسمّى الإمكان الأخصّ»**.

قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: «وهذا الإمكان أحقّ بهذا الاسم من المذكورين قبله، لأن الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاق الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب»[3] وعلّق العلّامة قطب الدين الرازي على هذا الكلام بقوله: «الممكن لما كان موضوعاً بإزاء سلب الضرورة، فكلّ ما كان أخلى عن

---

(١) شرح غرر الفرائد، السبزواري، ص١٠١.

(٢) درر الفوائد، ج١، ص٢٢١.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥٤.

الضرورة يكون أحقّ بهذا الاسم، فأطلق أوّلاً على سلب الضرورة الذاتية عن أحد الطرفين، ثم على السلب عن الطرفين معاً فهو أولى بالإمكان، ثم على سلب الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو أحقّ وأخصّ به، لأنّه أقرب إلى حاق الوسط بين الإيجاب والسلب، إذ ليس في طرف الإيجاب ضرورة ولا في طرف السلب ضرورة. فهو جائز الإيجاب وجائز السلب جوازاً صرفاً»[1].

● قوله (قدّس سرّه): **«ويسمّى الإمكان الاستقبالي»**.

قال الهيدجي في تعليقته على شرح المنظومة: «يعني: أن الاستقبال ليس ظرفاً للإمكان، بل هو ظرف للوجود والعدم، وظرف الإمكان هو الحال، وإن عدم تعيّن الوجود أو العدم في الاستقبال»[2] بل الإمكان ثابت للماهية من الأزل، من هنا فرّق المتكلّمون بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، فأزلية العالم ممتنعة عندهم وإمكانه أزلي ثابت. قال المحقّق اللاهيجي في بيان الفرق بينهما: «إن أزلية الإمكان ثابتة وهي غير إمكان الأزلية وغير مستلزمة له. وذلك لأننا إذا قلنا إمكانه أزلي (أي ثابت أزلاً) كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء متّصفاً بالإمكان اتصافاً مستمرّاً غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، وهو ثابت للعالم. وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقاً بالعدم ممكن. ومن المعلوم أن الأوّل لا يستلزم الثاني، لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمرّاً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً بل ممتنعاً، ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٤، الحاشية رقم ١.

(٢) تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، ص ٢١٣.

الممتنعات، لأنّ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف».**

الفرق بين الإمكان الوقوعي والإمكان العام من وجهين:

الأوّل: الوقوعي هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، والعام سلب الامتناع عن الجانب المخالف.

الثاني: الوقوعي هو سلب الامتناع الأعمّ ممّا يكون بالذات وبالغير، والعام سلب الامتناع الذاتي لا غير.

• قوله (قدّس سرّه): **«والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي: أن الاستعدادي إنّما يكون في الماديات، والوقوعي أعمّ مورداً».**

الإمكان الاستعدادي يختصّ بالأمور المادية، بخلاف الوقوعي فإنّه أعمّ مورداً «لتحقّقه في المجرّدات، إذ لم يلزم من فرض وقوعها محال، لكنّه أخصّ مورداً من الإمكان الذاتي، لأنّ عدم الفعل الأوّل، له الإمكان الذاتي، لكن ليس له الإمكان الوقوعي، إذ يلزم من فرض عدمه محال هو (عدم الواجب بالذات)، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً»[2].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق آية الله حسن زاده الآملي، القسم الأوّل من الجزء الثاني، ص ٢٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

الفصل السابع

في أن الإمكان اعتبار عقلي

وأنّه لازم للماهية

أمّا أنه اعتبار عقلي، فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب. وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين.

وأمّا كونه لازماً للماهية، فلأنّا إذا تصوّرنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم، وليس الإمكان إلّا سلب الضرورتين، فهي بذاتها ممكنة.

وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكن العقل يضع لازم هذين السلبين، وهو استواء النسبة مكانهما، فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منفياً.

الشرح

تعرّض المصنّف (قدّس سرّه) في هذا الفصل لبحوث ثلاثة:

الأوّل: الإمكان اعتبار عقلي.

الثاني: الإمكان لازم الماهية.

الثالث: الإمكان معنىً سلبي.

البحث الأوّل: الإمكان اعتبار عقلي

تقدّم في الأبحاث السابقة أن موضوع الإمكان الذاتي هو الماهية من حيث هي «إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم إلّا إذا كان في نفسه خِلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهية من حيث هي»[1]. والماهية بهذا اللحاظ اعتبارية عند الجميع بلا ريب. قال شيخنا جوادي آملي: «الماهية ما لم يلحظ فيها أمر زائد على ذاتها وذاتياتها، فهي أمر اعتباري حتى عند القائلين بأصالة الماهية»[2]. وهذا ما أشار إليه السهروردي في بعض مصنّفاته[3]. ولما كانت الماهية بهذا اللحاظ اعتبارية، فما يلحق بها سوف يكون اعتبارياً أيضاً بلا ريب. وهذا هو مقصود المصنّف في المتن بقوله: «والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب».

أجل يبقى الكلام في أن هذا الاعتبار العقلي، هل هو من الاعتبارات

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٤٤.

(٢) رحيق مختوم شرح الحكمة المتعالية، القسم الأول من الجزء الأول، ص ٣١٩.

(٣) المقاومات، ص ١٧٥، المطارحات، ص ٣٦١، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٢٤، التعليقة رقم ـ ١٠ ـ.

الفلسفية أم المنطقية؟ والجواب أنه موضع الاختلاف بين الأعلام، وسيأتي بحثه في خاتمة الفصل الأخير من هذه المرحلة.

فإن قلت: إنّ أي ماهية إمكانية فرضت، إما أن تكون موجودة، ولازمه أنها محفوفة بوجوبين: السابق واللاحق، وإما أن تكون معدومة ولازمه أنها محفوفة بامتناعين كذلك؛ لأن ارتفاع النقيضين محال كاجتماع النقيضين.

فالجواب ـ كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة ـ : أننا تارة نلحظ الماهية من حيث هي، أي بقطع النظر عمّا سوى ذاتها وذاتياتها، وهو المعبّر عنه بالحمل الأولي، ومن الواضح أنها بهذا اللحاظ ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا كلية ولا جزئية، ولا غير ذلك من المتقابلات، فإنها جميعاً خارجة عن ذاتها حتّى لوازمها التي لا تنفكّ عنها، كالإمكان كما سيأتي في البحث اللاحق؛ وأخرى نلحظها بحسب الواقع ونفس الأمر، أي ما يعبّر عنه بالحمل الشائع، وهو الحمل الذي يفيد أن الموضوع مصداق للمحمول، ويكون المحمول فيه عرضياً للموضوع، فلا ريب أنها بهذا اللحاظ إمّا موجودة أو معدومة.

قال المصنّف في النهاية: «الماهية بحسب الحمل الأوّلي ليست بموجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما لا موجودة». وهذا معنى قوله في المتن: «وهذا الاعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين».

البحث الثاني: الإمكان لازم الماهية

المقصود في هذا البحث بيان أن الماهية بالمعنى الأخص لا تنفك عن الإمكان، والدليل على ذلك: أن أي ماهية فرضت كالإنسان مثلاً، لو لم تتّصف

بالإمكان بذاتها لكانت إما واجبة أو ممتنعة لما تقدّم من أن المواد ثلاث عقلاً، واتصاف الماهية بالوجوب أو الامتناع، يستلزم أن تكون في ذاتها إما موجودة حتى تكون واجبة أو معدومة حتى تكون ممتنعة، لما ثبت في خاتمة الفصل الخامس أن الوجوب والامتناع لا يلحقان الشيء إلّا بعد تحقّق الوجود والعدم. لكن سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة أن الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، أي لم يؤخذ في حدّها الوجود ولا العدم، لذا قال المصنّف في نهاية الحكمة: «إن الإمكان لازم الماهية، إذ لو لم يلزمها جاز أن تخلو منه، فكانت واجبة أو ممتنعة، فكانت في نفسها موجودة أو معدومة، والماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة»[1].

لكن التساؤل المطروح في المقام: أن هذا اللزوم، هل هو اللزوم الاصطلاحي أم لا؟ ولكي يتّضح الجواب لابدّ من الوقوف على مراد القوم من اللزوم الاصطلاحي. وبيانه: أن الملزوم إذا كان علّة مقتضية لتحقّق اللازم، واللازم معلولاً له، وبتعبير آخر: إذا كان اللازم بحيث يلزم من اقتضاء ذات الملزوم إيّاه مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات الخارجة عن ذاته، فهو اللزوم الاصطلاحي.

من الواضح أن الإمكان لا يعقل أن يكون لازماً للماهية بهذا المعنى من اللزوم، لأن الماهية من حيث هي لا تقتضي شيئاً إثباتاً ونفياً غير ذاتها وذاتياتها. فمثلاً لو لاحظنا ماهية الإنسان بما هي لوجدنا أنها حيوان ناطق، ولا يؤخذ فيها لا اقتضاء الإمكان ولا عدمه، كما أنه لا يؤخذ فيها الوحدة والكثرة والكلية والجزئية وغيرها من المتقابلات. فكل شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها يسلب عنها بحسب هذه المرتبة. إذن فما معنى أن الإمكان لازم الماهية، إذا لم يكن

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٤.

اللزوم هنا بالمعنى الاصطلاحي؟

والجواب: أننا عندما نتعقل ماهية من الماهيات، ونفتّش في ذاتها وذاتياتها لانجد فيها لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، فنعبّر عن هذه الحقيقة بالإمكان التي هي سلب الضرورتين كما تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة. فليست ذات الماهية هي المقتضية للإمكان، وإنّما العقل هو الذي يصفها بهذا الوصف بعد ذلك التأمّل الذهني في مرتبة ذات الماهية. من هنا قال صدر المتألهين في الأسفار: «فالإمكان لأجل هذا ليس من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح الشائع، بل على مجرّد كون الماهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضٍ ولا باقتضاء»[1].

وأوضح شيخنا حسن زاده الآملي هذه العبارة بقوله: «الماهية من حيث هي كافية أن تكون مصدوقة للإمكان لا بمقتضٍ خارجي، ولا باقتضاء ذاتها الإمكان، أي لا تكون ذاتها علّة له، بأن يكون الإمكان لازماً لها باقتضاء من قبلها»[2].

البحث الثالث: الإمكان معنى سلبي

اتضح ممّا ذكرناه في الفصل الأوّل من هذه المرحلة أن الإمكان أمر سلبي وذلك لأن مرجعه إلى سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم كما تحصل من خلال التقسيم الذي أشرنا إليه.

من هنا قد يقال إن الإمكان إذا كان معنىً سلبياً، فكيف صحّ اعتباره وصفاً ثبوتياً يُحمل على الماهية، كما يُحمل الوجوب على الواجب ويكون وصفاً

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٤.

ثبوتياً له.

وقد أجاب المصنّف في المتن: إن الإمكان وإن كان مرجعه إلى السلبين المذكورين، إلّا أن العقل عندما يحلّل ذلك يجد أن لهذين السلبين لازماً هو استواء النسبة إلى الوجود والعدم، وهذا اللازم أمر ثبوتي كما هو واضح. فيضع اللازم مكان الملزوم. إذن بحسب الحقيقة هذا الوصف الثبوتي الذي وقع بإزاء الواجب وانقسم الموجود إليهما، ليس هو المتحصّل من التقسيم العقلي المؤدّي إلى تحقّق المواد الثلاث، وإنّما هو لازمه. وهذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي في شرح الإشارات بقوله: «إنّ هذا الإمكان مقابل للضرورتين جميعاً. فالإمكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنىً يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما»[1].

هذا ما ذكره في المقام، ولكن ذكر في نهاية الحكمة جواباً آخر أدقّ تبعاً للشيرازي في الأسفار والسبزواري في شرح المنظومة، وتوضيحه موكول إلى محلّه.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٥٢.

الفصل الثامن

في حاجة الممكن إلى العلّة
وما هي علّة احتياجه إليها

حاجة الممكن إلى العلّة من الضروريات الأولية التي مجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها كاف في التصديق بها، فإن من تصوّر الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وتصوّر خروجها من حدّ الاستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه، لم يلبث أن يصدّق به. وهل علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الإمكان أو الحدوث؟

الحقّ هو الأوّل وبه قالت الحكماء. واستدلّ عليه: بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلّا ترتّب إحدى الضرورتين على الأخرى، فإنه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلوم أن الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب ولم تحصل الحاجة إلى العلّة.

برهان آخر: إنّ الماهية لا توجد إلّا عن إيجادٍ من العلّة، وإيجاد العلّة لها متوقّف على وجوب الماهية المتوقّف على إيجاب العلّة، وقد تبيّن ممّا تقدّم، وإيجاب العلّة متوقّف على حاجة الماهية إليها، وحاجة الماهية إليها متوقّفة على إمكانها، إذ لو لم تمكن بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العلّة بالضرورة، فلحاجتها توقّفٌ مّا على الإمكان بالضرورة. ولو توقّفت مع ذلك على حدوثها وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدوث علّة والإمكان شرطاً، أو عدمه مانعاً، أو كان الحدوث جزء علّة والجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدوث شرطاً، أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً، فعلى أي حال يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب. وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلّة لها هو علّة الحاجة بوجه. فلم يبق إلّا أن يكون الإمكان وحده علّة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتّبة عقلاً قبل الحاجة إلّا الماهية وإمكانها.

وبذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأن علّة الحاجة إلى العلّة هو الحدوث دون الإمكان، من أنه لو كان الإمكان هو العلّة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أوّل لوجوده ولا آخر له، ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلّة، إذ لا سبيل للعدم حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع: أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول

مستغنياً عن العلّة بمعنى ارتفاع حاجته بها.

وأيضاً سيجيء في الفصل الثالث من المرحلة السابعة، أن وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً وجود رابط متعلّق الذات بعلّته غير مستقل دونها، فالحاجة إلى العلّة ذاتية ملازمة له.

الشرح

بعد أن ثبت في الفصل الخامس من هذه المرحلة، ويأتي مفصّلاً في الفصل الأوّل من المرحلة السابعة، أن الممكن المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لكي يخرج عن حدّ الاستواء إلى أحد الطرفين يحتاج إلى علّة مخرجة، وأن هذا أمر بديهي كما صرّح به أساطين الحكمة، يأتي هذا التساؤل الأساسي: ما هو السرّ الكامن وراء حاجة الممكن إلى علّة وسبب؟ وبتعبير آخر: ما هي الحيثية التي أوجبت أن يكون المعلول محتاجاً إلى علّة؟

هناك محاولات عديدة للإجابة على هذا التساؤل، هي:

١ ـ النظرية المادية

وهي التي ترى أن الموجود من حيث هو موجود، يحتاج إلى علّة، ومعنى هذا أن الحاجة إلى العلة أمر ذاتي لكل موجود، من هنا لا يمكن أن نتصوّر وجوداً غير معلول. ونتج عن ذلك: «أنهم اتهموا الفلسفة الإلهية أنها تؤمن بالصدفة، نظراً إلى اعتقادها بوجود مبدأ أول لم ينشأ من سبب ولم تتقدّمه علة. فهذا الوجود المزعوم للإلهية، لما كان شاذّاً عن مبدأ العلّية فهو صدفة. وقد أثبت العلم أن لا صدفة في الوجود، فلا يمكن التسليم بوجود المبدأ الإلهي

الذي تزعمه الفلسفة الميتافيزقية»[1].

«وتحسن الإشارة إلى أن هذه المسألة لم يطرحها الماديون في كتبهم، إذ إن هذه المسألة من مختصات الفلاسفة الإسلاميين. لكن إذا أردنا الإجابة على السؤال المتقدّم مع الأخذ بعين الاعتبار أصول التفكير المادي وخصوصاً أنصار المادية الديالكتيكية، حيث يتبنون أصل التغيير الذاتي في الأشياء وأصل العلية والمعلولية، يلزمنا حينئذٍ طرح الفرضية المتقدمة»[2].

والدليل الذي استندوا إليه لإثبات هذه الدعوى، هو الأخذ بما دلّت عليها التجارب العلمية في مختلف ميادين الكون، من أن الوجود بشتى ألوانه وأشكاله التي كشفت عنها التجربة، لا يمكنه أن يستغني عن العلة والسبب، وهذا معناه أن مبدأ العلية قانون عام لكل الوجود، وافتراض وجود ليس له علة يكون ناقضاً لهذا المبدأ العام.

والجواب عن ذلك:

أوّلاً: إن هؤلاء أخطأوا «من حين أرادوا استكشاف سرّ الحاجة إلى العلّة ومعرفة حدود العلية ومدى اتساعها عن طريق التجارب العلمية، فإن التجارب لا تعمل إلّا في حقلها الخاص وهو نطاق مادي محدود، وقصارى ما تكشف عنه هو خضوع الأشياء في ذلك النطاق لمبدأ العلية، فالانفجار أو الغليان أو الاحتراق أو الحرارة أو الحركة أو ما إلى ذلك من ظواهر الطبيعة لا توجد دون أسباب. وليس في الإمكانات العلمية للتجربة التدليل على أن سرّ الحاجة إلى العلة كامن في الوجود بصورة عامة، فمن الجائز أن يكون السرّ ثابتاً في ألوان

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة عشرة، ص٢٧٢.

(٢) شرح المنظومة، الشيخ مرتضى المطهري، ص٢٤٠.

خاصة من الوجود، وأن تكون الأشياء التي ظهرت في المجال التجريبي من تلك الألوان الخاصة. وإذا كانت التجربة ووسائلها المحدودة قاصرة عن تكوين إجابة واضحة في هذه المسألة، فيجب درسها على الأسس العقلية وبصورة فلسفية مستقلة»[1].

ثانياً: إننا ذكرنا في الفصل الأوّل من هذه المرحلة، أن ما يحمل عليه الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، فإذا ثبت كما سيأتي في الإلهيات بالمعنى الأخص، أن هناك وجوداً لا تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، بل ذاته عين الوجود، عند ذلك لا يحتاج إلى علّة، حتّى يسأل أنه ما هي تلك الحيثية والملاك الكامن وراء هذا الاحتياج. على هذا الأساس رأينا أن المصنّف بدأ في المتن بمسألة أن الممكن المتساوي النسبة يحتاج إلى علّة، ثم طرح هذا التساؤل. وأما إذا لم يكن ممكناً بل كان واجباً فلا موضوع لمثل هذا التساؤل.

٢ ـ النظرية الكلامية

ذهب المشهور من علماء الكلام إلى أن الملاك في حاجة الممكن إلى علّة هو حدوثه[2]، والمراد من الحدوث هو الوجود بعد العدم، أي مسبوقية الوجود بالعدم، قال الرازي في المطالب العالية: «لا شكّ أنه لا يمكن تفسير المحدَث إلا بأنه الذي سبقه غيره. ثم إما أن يكون ذلك السابق عدماً أو وجوداً، فإن كان عدماً فحينئذٍ يقال: إن المحدَث هو الذي يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وإن كان

---

(١) فلسفتنا، ص٢٧٣.

(٢) ينظر: شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، عبد الرزاق اللاهيجي، ص٨٩؛ المباحث المشرقية، ج١ ص١٣٤؛ القبسات، للمير داماد، ص٣١٣؛ النجاة، ص٢١٣؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٥٦؛ ج٢، ص٢٠٣؛ ج٣، ص٢٥٢.

ذلك السابق وجوداً فحينئذٍ يقال: إنّ المحدَث هو الذي سبقه وجود شيء آخر، والتفسير الأوّل أولى، لأن المحدَث من حيث إنه محدَث يجب أن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه، ولا يجب من حيث هو محدَث أن يكون وجوده مسبوقاً بوجود غيره، لأنه ما لم يثبت بالدليل أن المحدَث يمتنع أن لا يحدث إلّا لمحدِث وموجود، فإنه لا يثبت أن المحدَث لابدّ وأن يكون مسبوقاً بوجود غيره. أما سواء قلنا: إن المحدَث يحدث لنفسه أو لغيره، أو لا لنفسه ولا لغيره، فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فيثبت أن تفسير المحدَث بأنه الذي يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم أولى من تفسيره بأنه الذي يجب أن يكون مسبوقاً بغيره»[1].

ثمّ إنّ «مرادهم من الحدوث الذي اشترطوه في الحاجة الحدوث الزماني الذي هو كون الوجود مسبوقاً بعدم زماني»[2] أي أن الشيء إذا لم يكن في زمان ثمّ وجد في زمان آخر لاحق فإنّه يكون حادثاً زماناً. هذا هو الملاك الذي ذكره هؤلاء في حاجة الممكن إلى العلّة. ويترتّب على هذه النظرية أن الشيء إذا لم يكن له سابقة عدم زماني، فسوف يكون غنياً عن العلة. وعلى هذا الأساس انتهت النظرية الكلامية إلى أن القدم الزماني يساوي وجوب الوجود، وأنه لا قديم زماني إلّا الواجب تبارك وتعالى.

«من هنا نشأ الاختلاف بين المتكلّمين والفلاسفة في مسألة الحدوث الزماني للعالم. يقول المتكلّمون: إنّ العالم حادث زماني، بمعنى أننا كلّما رجعنا إلى الوراء وإن كان ذلك يستغرق زمناً طويلاً لا يسعه الحساب البشري، ولكن

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمّى في لسان اليونانيين بأثولوجيا، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، تحقيق د. أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ج٤، ص١٣.

(٢) نهاية الحكمة، ص٦٣.

سنصل في النهاية إلى لحظة حدوث العالم، ولم يكن للعالم وجود قبلها.

يقولون: إنّ العالم لو لم يكن حادثاً زمانياً، كان قديماً زمانياً، وإذا كان كذلك فهو غني عن الخالق والعلّة، في حين نلاحظ التبدّلات والتغييرات التي تطرأ على العالم، وهو علامة إمكان وجوده ومعلوليته.

أمّا الحكماء الإلهيون فهم يعتقدون أن العالم قديم، يعني أن أصول وأركان العالم أزلية، وكلّما رجعنا زمنياً إلى الوراء فلا نصل إلى مبدأ زماني، فلا بداية للزمان ولا نهاية له، فكل حادث مسبوق بمادة ومدّة»[1].

والسبب الذي دعا المتكلّمين إلى التأسيس لنظرية الحدوث الزماني، هو اعتقادهم أن الأديان السماوية جميعاً قد أجمعت على ذلك، يقول الرازي: «فهذا قول أكثر أرباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس»[2].

قال المجلسي في البحار: «فإن الذي ثبت بإجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هو أن جميع ما سوى الحق تعالى، أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية ولوجوده ابتداء، والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالربّ سبحانه، سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم أو دهر»[3].

فالقول بقدم العالم ودوام الفيض الإلهي يكون مخالفاً لإجماع الأديان.

وهنا يظهر أثر المنهج الكلامي الذي أوضحناه في مقدّمة الجزء الأوّل من

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٢٤٢.

(٢) المطالب العالية، ج٤، ص١٩.

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلم العلّامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ج٥٧، ص٢٣٧.

هذا الشرح في نظريات المتكلّمين مرّة أخرى، حيث إنهم استفادوا من ظواهر بعض الأدلّة النقلية الحدوث الزماني للعالم، وعلى أساسه رفضوا القديم الزماني في الممكنات، وحاولوا التأسيس العقلي لتلك الظواهر النقلية.

إلّا أن المشهور من الحكماء رفضوا هذه النظرية، واستدلوا على بطلانها بوجوه نشير إلى بعضها:

الأوّل: وبيانه يستلزم ذكر مقدّمتين:

الأولى: أن وجود الماهية الممكنة وعدمها ضروري، بمعنى أننا إذا أخذنا الماهية بقيد الوجود أو العدم ففيها ضرورة بشرط المحمول، كما تقدّم بيانه في خاتمة الفصل الخامس من هذه المرحلة.

الثانية: أن الضرورة مناط الغنى عن العلّة. بمعنى أن كل ما ثبت أنه ضروري فهو لا يحتاج إلى العلّة والسبب. فإن كانت الضرورة بالذات فواضح أنه غني عن علّة توجده، لأن الوجود مقتضى ذاته، وإن كانت ضرورة بالغير، فمعناه ارتفاع الحاجة ـ بسبب الغير ـ إلى علّة أخرى توجده، أي أن الموجود بما هو موجود ـ وإن كان بالغير ـ لا يحتاج إلى موجودية أخرى تفاض عليه من العلّة، لأنه تحصيل للحاصل وهو محال. لذا قال في نهاية الحكمة: «أما الماهية الموجودة بما أنها موجودة فلها الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنى عن العلّة، بمعنى أن الموجود بما أنه موجود لا يحتاج إلى موجودية أخرى تطرأ عليه»[1]. وكذا في جانب العدم لأنه محفوف بامتناعين سابق ولاحق كما تقدّم.

إذا اتضح ذلك نقول: لما كان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم، أي ترتب الوجود على العدم، فلو قلنا إنه هو مناط الحاجة إلى العلّة، يلزم أن يكون ترتّب

---

(١) نهاية الحكمة، ص٦٣.

إحدى الضرورتين على الأخرى ملاكاً للحاجة، وهو غير معقول، لأن الضرورة مناط الغنى عن العلة. ومن الواضح أن ترتّب ما هو مناط الغنى على ما هو مناط الغنى لا يمكن أن يولّد في الشيء حاجة إلى العلّة، وبتعبير آخر: لا يمكن أن يفسّر تلك الحيثية التي بها احتاج الممكن إلى علّة.

أجل إذا لاحظنا الماهية بما هي هي بلا لحاظ الوجود والعدم، أي مع سلب الضرورتين، فسوف تكون ممكنة متساوية النسبة إليهما، فلكي تخرج من حدّ الاستواء تحتاج إلى العلّة والسبب. وهو أمر بديهي كما أشير إليه في مقدّمة الفصل. إذن ما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الغنى ولم تتحقّق الحاجة، ولا تتحقّق الحاجة إلّا بعلّتها وليس لها إلّا الإمكان. وهذا هو الإمكان الماهوي الذي ذهب إليه المشهور.

«فإن قلت: هذه وإن كانت ضرورة بشرط المحمول، إلّا أنها ضرورة حاصلة بجعل العلّة، فإنه لو لم تجعل العلّة الوجود أو العدم المضاف إلى المعلول، بناءً على احتياجه (أي العدم) إلى الجعل، لا يمكن تحقّق الضرورة بشرط المحمول. فهذا ممّا يؤكّد الاحتياج إلى الجعل، لا أنه يصير مناط الاستغناء.

قلت: الكلام في علّة الحاجة إلى الجعل، وهاتان الحالتان متفرّعتان على الجعل كما اعترفت به، فلا يمكن أن تصير سبباً للاحتياج إليه كما لا يخفى. لأن علّة الاحتياج يجب تقدّمها على الاحتياج. وأيضاً الحدوث إنّما نشأ من الاحتياج، فلا يمكن أن يصير علّة للاحتياج.

وبالجملة مراده (قدّس سرّه) أنّ علّة الاحتياج لمّا كانت متقدّمة عليه (أي على الاحتياج) فالحدوث قبل تحقّقه، لا يمكن أن يصير علّة للاحتياج، وبعد تحقّقه (أي الحدوث) يحصل الاستغناء، فلا يمكن أن يصير مناطاً للحاجة،

فتدبّر»[1].

الثاني: وبيانه أيضاً يكون من خلال توضيح مقدّمتين:

الأولى: أن الملاك والحيثية التي نستند إليها في بيان مناط الحاجة إلى العلّة، لابدّ أن تكون متقدّمة رتبة على الحاجة، لأن العلّة متقدّمة على معلولها بالضرورة.

الثانية: أن الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة للوجود الخاص الحادث، وكل صفة فهي متأخّرة عن موصوفها، وذلك لما تقدّم أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في الرتبة السابقة، والوجود متفرّع على إيجاد العلّة له، والإيجاد مسبوق بوجوب المعلول، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب متفرّع على الإيجاب، لأن هذا الوجوب ليس بالذات وإنما هو بالغير، والإيجاب متفرّع على الحاجة، لأن الشيء إذا لم يكن محتاجاً لا معنى لأن يفاض عليه الإيجاب، بل يكون إما واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات. إذن فالإيجاب متفرّع على الحاجة، فلو كانت الحاجة متفرّعة على الحدوث كما تقوله هذه النظرية، للزم أن يكون المتأخّر بمراتب علّة للمتقدّم وهو الدور المضمر الذي هو أشدّ فساداً من الدور المصرّح، لأن الأخير يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة، بخلاف المضمر فإنّه يستلزم تقدّمه بمراتب متعدّدة كما في المقام.

أما إذا بنينا على أن ملاك الحاجة هو الإمكان الماهوي، فلا يلزم محذور؛ لأن الإمكان متقدّم رتبة على الحاجة. وهذا معنى قول الحكماء: إن الشيء «قُرر بحسب التقرّر الماهوي في نظر العقل وفي الوجود الذهني، حيث إن العقل يتصوّر الماهية الممكنة ويضعها أوّلاً، ثم يضع إمكانها ويصدق بثبوته لها،

---

(١) تعليقة على شرح منظومة الحكمة، ميرزا مهدي الاشتياني، ص٣١٨.

فيحكم باحتياجها إلى العلّة من جهة إمكانها، ثم يطلب لها علّة تكون علّة لوجوبها ووجودها. فيحكم بإيجاب العلّة لها من جهة القاعدة المقرّرة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، ثم يحكم بوجوبها بسبب الايجاب. وبعد ذلك يحكم بإيجاد العلّة لها، وبوجودها عقيب ذلك الإيجاب»[١].

وهذا الوجه كما يبطل نظرية الحدوث، يثبت نظرية الإمكان الذاتي، كما سيأتي.

«**فإن قيل**: كما أن الحدوث كيفية نسبة متأخّرة عن إسناد الوجود إلى الماهية، فالإمكان أيضاً كذلك، فإنه كيفية نسبة الوجود إلى الماهية، فإن الإمكان لا يكون منفكاً عن الوجود. وجملة الأمر أن الحدوث والإمكان كليهما صفتان للموجود متأخرتان عن نسبة الوجود إلى الماهية، فقولكم في الحدوث جار في الإمكان أيضاً، فيلزم تأخّره عن الوجود والماهية وإسناده إليها»[٢].

أُجيب عن ذلك: «أن الإمكان إنما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصوّر، لا بين الماهية والوجود الحاصل لها، ولهذا توصف الماهية بالإمكان قبل اتصافها بالوجود، بخلاف الحدوث فإنه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم، ولاشك في تأخّره عن الإيجاد، لصحّة أن يقال: أُوجد فحدث، وبذلك يتمّ المطلوب. وبالجملة لا تتصف الماهية بالحدوث إلّا حال الوجود لا قبله»[٣].

وهذا هو مراد صدر المتألهين حيث قال: «وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي علّية الإمكان من جهة أنه كيفية نسبة الوجود. لأن الإمكان حالة

---

(١) تعليقة على شرح منظومة الحكمة، ميرزا مهدي الاشتياني، ص٣٢٦.

(٢) حاشية آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية، ج١، ص٣٢٦.

(٣) شوارق الإلهام، اللاهيجي، ص٨٩.

تعرض نسبة مفهوم الوجود إلى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل، وليس ممّا يعرض في الواقع لنسبة خارجية، فإنما يلزم تأخّره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب أخذها من حيث هي، لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود. وأما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل، ولا يوصف به الماهية ولا الوجود إلّا حين الموجودية لا في نفسها، ولا ريب في تأخّره عن الجعل والإيجاد»[1].

وأما دعوى أن الأديان مجمعة على الحدوث الزماني للعالم، فقد أجاب الحكماء عن ذلك «أن الأديان مجمعة على حدوث العالم، لا على حدوثه الزماني. فالأديان تقول: إنّ العالم حادث، أي أنه لم يخلق بنفسه بل خلق بعلّة، وما ينصبّ عليه نظر الأديان هو مخلوقية ومعلولية العالم وصدوره عن علة أزلية يعني الباري تعالى، أما مسألة حدوثه الزماني فهي خارجة عن إجماع الأديان»[2].

وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله: «فيثبت بهذه البيانات أنه ليس في القرآن ولا في التوراة لفظ يدل بصريحه على أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها، كائنة بعد أن كانت نفياً محضاً وسلباً صرفاً»[3]. إذن فهذه النظرية أيضاً لا يمكن المصير إليها.

٣ـ النظرية الفلسفية

ذهب الحكماء والمحقّقون من متأخّري المتكلّمين[4] إلى أن الإمكان الماهوي هو ملاك الحاجة إلى العلّة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٠٧.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، ص ٢٤٣.

(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٤، ص٣٢.

(٤) شوارق الإلهام، ص٨٩؛ نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٥٣.

توضيحه: «أن الإمكان صفة يمكن أن نعبّر عنها بالخلاء الذاتي، إذ إن معنى كون الشيء ممكناً، هو أن ذاته وماهيته بما هي لا تقتضي الوجود، كما لا تقتضي العدم، أي هناك حالة لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، وهذا اللااقتضاء هو ما نُعبِّر عنه بنوع من الخلاء. وبتعبير آخر: إن ذات الشيء بما هي هي ليس لها إيجاب الوجود ولا إيجاب العدم»[1] . وقد استدلّوا على إثبات هـذه النـظرية بوجوه تقدَّم بعضها، ونضيف إليها وجهاً آخر هو:

«إن وجوب صفة ما كالوجود، أو امتناع صفة مـا كـالوجود بـالقياس إلى الذات أي الماهية يغنيان الماهية عن الافتقار إلى العلّة، لأن وجـوب الوجـود للماهية معناه أن إنيّته ماهيته فهو واجب بالذات، وأن امتناع الوجود للماهية أي وجوب العدم لها معناه أنه ممتنع الوجود بالذات، فاستناد الماهية في الصورتين إلى الغير أي العلّة مستحيل. فإذا علم هذه المقدّمة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علّة الحاجة، وكذا إذا فرض مستقلاً بالعلية، فمعناه أن صفة الوجود والعدم للماهية ليست على سبيل الوجوب، فآل الأمر إلى أن الإمكان وحده هو علّة الحاجة إلى العلّة لا الحدوث، وهو الخلف»[2].

ومن الواضح أن هذه النظرية كما تنسجم مع كون الوجود الإمكاني حادثاً، لا تتنافى مع كونه قديماً بالزمان لا أوّل لوجوده ولا آخر، لأننا بـعد أن جـعلنا الإمكان مناط الحاجة إلى العلّة، لا فرق بين أن يكون الممكن مسبوقاً بالعدم أو يكون موجوداً منذ الأزل. لذا لا تجد هذه النظرية مانعاً من «الاعتقاد بـوجود

---

(١) شرح المنظومة، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، ج٣، ص١٣٦.

(٢) حاشية آية الله حسن حسن زاده الآملي على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٢٥.

حقائق قديمة زماناً، في نفس الوقت الذي تكون فيه معلولة للواجب تعالى، ويطلق عليها العقول القاهرة باصطلاح الحكماء»[١].

من هنا حاولت النظرية الكلامية الاستدلال لنفي علّية الإمكان للحاجة بدعوى أن الماهية الممكنة وإن كانت بحسب الحمل الأولي لا موجودة ولا معدومة، إلّا أنها بحسب الحمل الشائع ـ لو قطع النظر عن علّتها الموجدة لها ـ فهي معدومة، لذا قال المصنّف: «الماهية بحسب الحمل الأولي ليست بموجودة ولا لا موجودة، وإن كانت بحسب الحمل الشائع إما موجودة وإما لا موجودة»[٢].

وعلى هذا الأساس لو كان الشيء مسبوقاً بالعدم فإن العلّة بإفاضة الوجود عليه تخرجه من العدم، أما لو فرض أنه لم يكن معدوماً، بل كان موجوداً من الأزل، فانه سوف يكون غنياً عن العلّة. وبتعبير آخر: إن الشيء إذا كان قديماً زمانياً أي لا أوّل لوجوده، فإنّ العلّة لا يمكن أن تفيض عليه الوجود لأنه تحصيل للحاصل وهو محال. إذن، فالمعلولية لا تجتمع مع القدم الزماني.

وقد أجاب الحكماء عن ذلك بأننا لما جعلنا الإمكان الماهوي هو علّة الحاجة إلى العلّة، وأن هذا الإمكان لازم ذاتي للماهية يستحيل أن ينفك عنها كما تقدّم في الفصل السابق، فلو ثبت القديم الزماني فإن ذلك لا يجعله غنياً عن العلّة. أجل، الذي يصيّر العالم غنياً هو الوجوب الذاتي لا القدم الزماني.

وبتعبير آخر: إن العدم السابق على وجود الممكن لا مدخلية له في حاجته إلى العلّة «فلا يفترق لدى العقل أن توجد هذه السخونة (في ماء لم يكن ساخناً) بعد العدم، وأن تكون موجودة بصورة دائمة، فإنّه يتطلّب على كل حال

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٢٤٢.

(٢) نهاية الحكمة، ص٧٢.

سبباً خاصّاً لها. فالصعود بعمر الشيء وتاريخه إلى أبعد الآماد لا يبرّر وجوده ولا يجعله مستغنياً عن العلّة. وبكلمة أخرى: إن وجود السخونة الحادثة لما كان بحاجة إلى سبب، فلا يكفي لتحريره من هذه الحاجة أن نمدّده، لأن تمديده سوف يجعلنا نصعد بالسؤال عن العلّة مهما اتسعت عملية التمديد»[1].

والحاصل: أن الوجود الخاص سواء كان مسبوقاً بعدمٍ أم لم يكن لا يؤثر في المعلولية والحاجة، وإنما الذي له تمام الأثر هو أن الماهية إذا كانت في حدّ ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، أي يمكن أن توجد ويمكن أن لا توجد، عندها تحتاج إلى علّة خارجة تعطي الوجود، سواء كان وجوداً دائماً أم لا. بل إذا كان الوجود قديماً زمانياً فإن الحاجة تكون أشدّ ممّا لو كان حادثاً. قال الشيخ في النجاة: «واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه، يكون لمفعوله أمران، عدم قد سبَقَ ووجودٌ في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه، فالمفعول إنّما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عَرَض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهّمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً»[2].

وتأسيساً على ذلك، فإن أصحاب هذه النظرية وإن رفضوا الحدوث الزماني، إلّا أنهم قبلوا الحدوث بمعنىً آخر مفاده: لما كان الحدوث هو الوجود بعد العدم، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات. فإذا لم يكن الشيء في ذاته بنحو يجب له الوجود، بل كان باعتبار ذاته ـ مع قطع النظر عن علّته الموجدة ـ معدوماً، وإنّما يوجد بالعلّة. ومن الواضح أن «الذي بالذات قبل

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٧٣.

(٢) النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا، ص٢١٣.

الذي من غير الذات، فيكون لكل معلول في ذاته أوّلاً أنه ليسّ تمّ عن العلة، وثانياً أنه أيسّ، فيكون كل معلول محدثاً أي مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته أن لا يكون موجوداً، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود من موجد فهو محدث، لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، ومن الجهة التي ذكرناها، وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر»[1]. وهذا هو المصطلح عليه بالحدوث الذاتي في قبال الحدوث الزماني. قال الداماد في القبسات: «فالحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان هو وجود الشيء بعد صِرْف العدم البحت بعديةً بالذات، بأن تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيّته المطلقة من حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعلية الذات من تلقاء الجاعل، وتحقّق الوجود بالفعل بإفاضة الفاعل إيّاه. وهذا النوع هو المسمّى حدوثاً ذاتياً، والإفاضة على الدوام على هذا السبيل تسمّى عندهم إبداعاً. ولا تصادم بين الفعلية والوجود في نفس الأمر من جهة الاستناد إلى إفاضة الفاعل، والبطلان والليسية بحسب نفس جوهر الماهية.

وأما الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان، فهو كون وجود الشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدّر السيّال الواقع في الزمان القبل قبلية متكمّمة زمانية، وإيجاد الشيء في الزمان بعد عدمه الزماني المتقدّر السيّال الداخل في جنس الامتداد واللا امتداد والاستمرار واللا استمرار هو المسمّى بالتكوين»[2].

إلى هنا اتضح «أن العدم هو ملاك الغنى عن العلّة وفقاً لنظرية الماديين،

---

(١) النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا، ص٢٢٣.

(٢) القبسات، محمد باقر الداماد، ص٤ .

والقدم ملاك الغنى عن العلّة وفقاً لنظرية المتكلّمين، والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ملاك الغنى عن العلّة وفقاً لنظرية الحكماء. فوفقاً للنظرية الأولى يكون الموجود مساوياً للحادث أو الممكن، فالموجود والحادث والممكن مفاهيم متساوية. ووفقاً للنظرية الثانية يكون الموجود على نحوين، حادث أو ممكن وقديم أو واجب، فالحادث مساوٍ للممكن، والقديم مساوٍ للواجب، والموجود أعمّ منهما. أما في ضوء النظرية الثالثة، فالموجود على نحوين: واجب وممكن، والممكن على قسمين: حادث أو قديم، والواجب منحصر في القديم فقط»[1].

٤ ـ نظرية الحكمة المتعالية

لما كانت نظرية الإمكان الماهوي لا تتلاءم إلّا مع القول بأصالة الماهية، كما أشار إليه جملة من المحقّقين[2]، نجد أن صدر المتألهين الشيرازي بعد أن أشكل على نظرية الحدوث الزماني، لم يرتض نظرية الحدوث الذاتي أيضاً، وحاول أن يبيّن ملاكاً آخر ينسجم مع مبانيه الفلسفية في أصالة الوجود، وهي نظرية الإمكان الوجودي والفقري، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل السادس من هذه المرحلة. وتوضيحه: «أن الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلّية، ليست في الواقع إلّا تعلّقات وارتباطات. فالتعلّق والارتباط مقوّم لكيانها ووجودها. ومن الواضح أن الحقيقة إذا كانت حقيقة تعلّقية، أي كانت عين التعلّق والارتباط، فلا يمكن أن تنفك عن شيء تتعلّق به وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلّتها، لأنها لا يمكن أن توجد مستقلة عنه.

وهكذا نعرف أن السرّ في احتياج هذه الحقائق الخارجية التي نعاصرها إلى

---

(١) شرح المنظومة، ص ٢٤١.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، ص٩٦، التعليقة رقم، ٧٢.

سبب، ليس هو حدوثها ولا إمكان ماهياتها، بل السرّ كامن في كنهها الوجودي وصميم كيانها. فإن حقيقتها الخارجية عين التعلّق والارتباط، والتعلّق أو الارتباط لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلّق به ويرتبط. ونعرف في نفس الوقت أيضاً أن الحقيقة الخارجية إذا لم تكن حقيقة ارتباطية وتعلقية، فلا يشملها مبدأ العلّية. فليس الوجود الخارجي بصورة عامة محكوماً بمبدأ العلّية، بل إنما يحكم مبدأ العلّية على الوجودات التعلقية التي تعبّر في حقيقتها عن الارتباط والتعلّق.

وهذه هي نظرية الإمكان الوجودي للفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي، وقد انطلق فيها من تحليل مبدأ العلّية نفسه وخرج من تحليله ظافراً بالسرّ، فلم يكلّفه الظفر بالسبب الحقيقي لحاجة الأشياء إلى عللها، أكثر من فهم مبدأ العلّية فهماً فلسفياً عميقاً»[1].

وقد أشار الشيرازي إلى هذه النظرية في الأسفار بقوله: «فإذا ثبت أن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث، وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الإمكان محوجاً لا غير. أقول: الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلّقياً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه. وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلّا أن الوجود متقدّم على الماهية تقدّم الفعل على القوّة، والصورة على المادة، إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً، والوجود أيضاً كما مرّ عين التشخّص، والشيء ما لم يشخص لم يوجد، والإمكان متأخّر عن الماهية لكونه صفتها، فكيف يكون علّة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء، أعني الوجود نفسه.

والذي ذكروه من قولهم: أمكن فاحتاج فوجد، صحيح إذا كان المنظور إليه

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٧٦.

هو حال ماهية الشيء عند تجرّدها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل. ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علّة لحاجته إلى المؤثر، لما مرّ أن إمكانها قبل وجودها، أي اتصافها بالوجود، لأن هذا الاتصاف أيضاً في الذهن، وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق»[1].

وحاصل كلامه (قدّس سرّه) أننا تارة نبحث عن سرّ الحاجة إلى العلّة في الوجود الخارجي كما هو مقتضى القاعدة، لأن الفلسفة تبحث عن الواقع الخارجي كما تقدّم في الجزء الأوّل من هذا الشرح، فمن الواضح بناءً على ذلك لا يمكن للإمكان الماهوي أن يكون هو ملاك الحاجة، لأنه بناءً على أصالة الوجود فإن الإمكان لازم الماهية كما أُشير إليه في الفصل السابق، والماهية مسبوقة بالوجود لأنها حدّ الوجود، والوجود متفرّع على الإيجاد، إلى آخر ما ذكرناه في ردّ نظرية الحدوث الزماني. فلو كان الإمكان علّة للحاجة لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب أكثر. وأخرى نبحث عن علّة الاحتياج بحسب مقام الذهن والتحليل والتعمّل العقلي، فإنّ للماهية نحواً من التقدّم على الوجود، وبهذا اللحاظ يمكن قبول نظرية الإمكان الماهوي.

لكن لو تمّ كلام الشيرازي في ردّ نظرية الإمكان الماهوي بهذه الطريقة، لجرى مثله في نظرية الإمكان الوجودي أيضاً. لأنه يمكن أن يقال: إنّ الإمكان الفقري من صفات الوجود، فهو مسبوق بالوجود، والوجود مسبوق بالإيجاد إلى آخر ما ذكر، فلو كان الإمكان الفقري علّة الحاجة إلى العلّة للزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب، مثل ما لو كان الحدوث علّة زمانياً كان أو ذاتياً. وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى بحث أعمق.

وكيفما كان فقد أشار المصنّف في المتن إلى هذه النظرية بقوله: «وأيضاً

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٣، ص٢٥٣.

سيجيء: أن وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً وجود رابط متعلّق الذات بعلّته، غير مستقل دونها، فالحاجة إلى العلّة ذاتية ملازمة له».

ومن أهم النتائج التي ترتّبت على النظرية الصدرائية في هذه المسألة بعد إثبات الحركة الجوهرية التي سيأتي الحديث عنها في الفصل الحادي عشر من المرحلة العاشرة: «أن العالم من رأسه إلى قدمه حدوث تدريجي، يعني أن العالم باستمرار في حال حدوث وتجدّد من ناحية، وفي حال زوال وفناء من ناحية أخرى. وهذه الحركة مستمرّة ودائمة. فقد ناصر صدر المتألهين وجهة نظرية الحكماء من ناحية أننا لو رجعنا زمانياً فلا نصل إلى نقطة بدء ولن نصل، إذ مع استحالة ذلك في نفسه، فهو يتعارض مع العلّية التامة والفيض المستمرّ وقدم الإحسان في ذات الباري تعالى، وأثبت من ناحية أخرى أن لا وجود للقديم الزماني في عالم الطبيعة، فالعالم بأسره ـ جوهراً وعرضاً، بسيطاً ومركّباً، مادة وصورة ـ غارق في الحدوث، ومن هذه الناحية ناصر نظرية المتكلّمين التي تنكر وجود القديم الزماني في العالم المحسوس»[1].

قال صدر المتألهين في الأسفار تحت عنوان «إن دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدّده في الوجود»: «اعلم أن هذه المسألة من عظائم المهمّات الحكمية والدينية التي يجب تقرّرها في الأذهان والعقول، ولا يمكن الوصول إلى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان إلّا بإتقان هذه المسألة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين الدينية، وقد يتوهّم أكثر ضعفاء العقول والجمهور من المبرسمين أن أقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وأدلّتهم مخالفة للشرائع الإلهية ولما جاءت به الأنبياء، وأن أساطين الحكمة الأقدمين يقولون: إن العالم قديم بالكلية

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٢٤٣.

وإن الأفلاك والكواكب وصورها وهيولياتها، بل هيولى العناصر وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية، مستمرّة بوجوداتها وشخصياتها، لا دائرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة.

هذا وقد ذكرنا في مباحث مقولة الجواهر وأقسامها أنه افتراء على أولئك السابقين الأولين، قدّس الله أنوارهم وأسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل وأولياؤهم ـ سلام الله عليهم ـ.

نعم ذهبوا إلى أن جوده دائم وفيضه غير منقطع، ولكن العالم يتجدّد مع الأنفاس. ومن هذا الوجه قوله عزّ ذكره: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1]، وليست شؤونه إلّا أفعاله وتجلّيات أسمائه كما سبق بيانه»[2]. وقد تقدّمت بعض الإشارات إلى ذلك في خاتمة الفصل الرابع من هذه المرحلة.

وقد أشار الحكيم السبزواري إلى أبحاث هذا الفصل في منظومته الفلسفية بقوله:

قد كان الافتقار للإمكانِ ... فليجعل القديم بالزمانِ
ليس الحدوث علة من رأسه ... شرطاً ولا شطراً ولا بنفسه
وكيف والحدوث كيف ما لحق ... للفقر إذ عدّ المراتب اتسق[3]

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**وهل علّة حاجة الممكن إلى العلّة...**».

قال شيخنا المحقّق في تعليقته على نهاية الحكمة: «يعنون بالعلّة: الجهة

---

(١) الرحمن: ٢٩.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٧، ص٢٨٢.
(٣) شرح غرر الفرائد، ص١١.

التي بالنظر إليها يحكم العقل بالاحتياج إلى العلّة»[١]. وبتعبير آخر: المراد من العلة هي العلّة بحسب التحليل العقلي.

• قوله (قدّس سرّه): **«فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضرورة».**

قال الرازي في نقد المحصّل: «علّة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لما سبق لا الحدوث، لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث، فيكون متأخراً عنه، والوجود متأخّر عن تأثير القادر فيه، المتأخّر عن احتياج الممكن إليه المتأخّر عن علّة احتياجه إليه. فلو كانت العلّة هي الحدوث، لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب»[٢].

• قوله (قدّس سرّه): **«سواء كان الحدوث علّة والإمكان شرطاً، أو عدمه مانعاً، أو كان الحدوث جزء علّة والجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدوث شرطاً، أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً، فعلى أي حال يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب».**

الاحتمالات التي ذكرها المصنّف في المتن لدخالة الحدوث في ملاك الاحتياج، خمسة:

١ ـ الحدوث هو المقتضي للحاجة، والإمكان شرط.

٢ ـ الحدوث هو المقتضي، وعدم الإمكان مانع.

٣ ـ الحدوث والإمكان معاً يمثّلان العلّة التامّة بنحو يكون كل واحد منهما جزء العلّة، كالنار وحرارة الشمس بالنسبة إلى تسخن الماء.

٤ ـ الإمكان هو المقتضي، والحدوث شرط، عكس الاحتمال الأول.

٥ ـ الإمكان هو المقتضي، وعدم الحدوث هو المانع، عكس الاحتمال

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح، ص٩٦، التعليقة رقم ٧٢.

(٢) تلخيص المحصّل، ص١٢٠.

الثاني، ولكن بشرط أن يكون عدم الحدوث في مرتبة نفس الحدوث، وإلّا لو كان في غير تلك المرتبة لما جاء محذور تقدّم الشيء على نفسه. لذا قال في المتن: «أو عدمه ـ أي الحدوث ـ الواقع في مرتبته ـ أي مرتبة الحدوث ـ ». ففي جميع هذه المراتب يلزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب، لأن أجزاء العلّة التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع لابدّ أن تكون متقدّمة على معلولها.

• قوله (قدِّس سرُّه): **«فلم يبق إلّا أن يكون الإمكان وحده»**.

«التقييد بالوحدة للإشارة إلى أن المتكلّمين يعترفون بدخالة الإمكان في الاحتياج، لأنه لو لم يكن الشيء ممكناً لكان إما واجباً أو ممتنعاً، وشيء منهما لا يحتاج إلى العلّة، إلّا أنهم يعتقدون بأنه لابدّ في احتياج الممكن إلى العلّة من حدوثه الزماني أيضاً»[1].

• قوله (قدِّس سرُّه): **«جاز أن يوجد القديم الزماني وهو الذي لا أوّل لوجوده»**.

قال الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام: «مذهب أهل الحقّ من الملل كلّها، أن العالم محدَث مخلوق، له أوّل أحدثه الباري تعالى وأبدعه بعد أن لم يكن (كان الله ولم يكن معه شيء) ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة، مثل تالس وأنكساغورس وأنكسيماس من أهل مِلطية، ومثل فيثاغورس وأنباذقلس وسقراط وإفلاطون من أهل أثينيّة ويونان، وجماعة من الأوائل والشعراء والنسّاك، ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع، واختلاف رأي في المبادئ الأُول، شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل»[2].

وقال في الملل والنحل في ترجمة بُرُقْلُس وذكر شُبَهه في قدم العالم: «إن

---

(١) نهاية الحكمة، صححها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، ج ١، ص ٢٤١.

(٢) نقلاً عن القبسات للداماد، ص ٣٠.

القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولى، إنما شهر بعد أرسطوطاليس، لأنه خالف القدماء صريحاً وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجّة وبرهاناً، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرّح القول فيه مثل الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وفورفوريوس، وصنّف برقليس المنتسب إلى إفلاطون في هذه المسألة كتاباً وأورد فيه هذه الشُبه، وإلّا فالقدماء إنما أيدوا فيه ما نقلناه سالفاً»[١]. «ونقل مثل ذلك في كتاب المصارعة واستصحّ نقله خاتم البرعة المحقّقين في مَصَارع المُصارع»[٢].

وقد أيّد الداماد في القبسات هذا النقل قائلاً: «إمام الحكمة أفلاطن الإلهي والستة السابقون وهم الحكماء السبعة الأصول وغيرهم ممّن على سننهم؛ مذهبهم أن الإنسان الكبير وهو العالم الأكبر بجميع أعضائه وأجزائه من الإبداعيات والكيانيات (المكوّنات) أي بجملة ما في عالمي الخلق والأمر من الهيولانيات والقدسيات، حادث غير متسرمد، والبارئ الحق مبدعه وصانعه.

ومعلم مشائية اليونانيين أرسطوطاليس وفريق من شركائه وأصحابه، كالشيخ اليوناني وإبرقلس وثامسطيوس والإسكندر الإفروديسي وفرفوريوس وأترابهم وأضرابهم، ذاهبون إلى أن بعض العالم الأكبر، كأشخاص المبدعات وطبايع الأنواع والأجناس على الإطلاق، قديم الوجود متسرمد الدوام في الأعيان، والبارئ الأوّل مبدعها، وإنما الحادث من العالم الكبير، شخصيّات المكوّنات الهيولانية الموهونة الذات والوجود بالإمكانات الاستعدادية لا غير، والبارئ الفعّال صانعها»[٣].

(١) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني. تحقيق محمد سيد گيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ١٩٨٢، ج٢، ص١٤٩.

(٢) القبسات، ص ٣٠.

(٣) القبسات، ص ٢٤.

ثم قال (قدِّس سرُّه): «والمستبين من سبيل الإفلاطونيين: أن التقدمين الذاتي والانفكاكي، والتخلّفين بحسب المرتبة العقلية وبحسب الواقع الباتّ في ظرف الأعيان، يعمّان القبيلين جميعاً، فالعالم الأكبر بأسره وبجميع أجزائه، من عالمي الخلق والأمر وإقليمي الغيب والشهادة، بالإضافة إلى البارئ الحق سبحانه، بحسب التأخّر بالذات والتأخّر التخلّفي في منزلة هذا الحادث اليوميّ مثلاً. فهذا هو السبيل المستبين، وعليه إجماع السفراء السائين الشارعين، من الأنبياء المرسلين والأوصياء المعصومين، وإطباق أهل الزلفى الذين عوضدوا بالوحي والعصمة في الأولين والآخرين. وبذلك يستتب «كان الله ولم يكن معه شيء» وسائر صرايح النصوص في الكتاب الكريم والسنّة الشريفة وأحاديث العترة الطاهرين والروقة القديسين»[1].

وإن كان حمَل هذا الحدوث على الذاتي والدهري قائلاً: «وإن هذا إلّا من جهة الحدوثين الذاتي والدهري لكل ما في عوالم الخلق والأمر وأقاليم الغيب والشهادة على الإطلاق العمومي والاستيعاب الشمولي. فإذن قد استبان أن حريم النزاع هو الحدوث الدهري لا غير، فعندنا كل حادث ذاتي فهو حادث دهري أيضاً، والحدوث الذاتي والدهري مختلفان في المفهوم متلازمان في التحقّق»[2].

إلّا أن هذه النسبة إلى أرسطوطاليس ناقش فيها الفارابي في كتابه (الجمع بين رأيي الحكمين) حيث قال: «ومن ذلك أيضاً أمر العالم وحدوثه، وهل له صانع هو علّته الفاعلية أم لا؟ ومما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم، وبإفلاطون أنه يرى أن العالم محدَث.

---

(١) القبسات، ص٢٦.

(٢) القبسات.

فأقول: إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم هو ما يذكره في كتاب السماء والعالم، أن الكل ليس له بدوّ زماني، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم، وليس الأمر كذلك. إذ قد تقدّم فبيّن في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء. ومعنى قوله (إن العالم ليس له بدو زماني) أنه لم يتكوّن أوّلاً فأوّلاً بأجزائه كما يتكوّن البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكوّن أولاً فأوّلاً بأجزائه. فإن أجزاءه يتقدّم بعضها بعضاً في الزمان، والزمان حادث عن حركة الفلك، فمحال أن يكون لحدوثه بدو زماني، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إيّاه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان»[١].

وكيفما كان الأمر فكلمات «أرسطو في هذه المسألة متناقضة، والعلم بمضمرات القلوب ومكنونات الضمائر (عند) عالم الغيب والشهادة»[٢].

أما على مستوى الآيات والروايات فقد قال العلّامة المجلسي في البحار: «اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين، بل جميع أرباب الملل في أن ما سوى الربّ سبحانه وصفاته الكمالية، حادث بالمعنى الذي ذكرنا (الوجود بعد العدم) ولوجوده ابتداء، بل عدّ من ضروريات الدين»[٣]. لذا قال في موضع آخر: «إذا أمعنت النظر فيما قدّمناه وسلكت مسلك الإنصاف ونزلت عن مطية التعنّت والاعتساف، حصل لك القطع من الآيات المتظافرة والأخبار المتواترة، الواردة

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه الدكتور البير نصري نادر، انتشارات الزهراء، ص١٠٠.

(٢) القبسات، ص٣٠.

(٣) بحار الأنوار، ج٥٧، ص٢٣٨.

بأساليب مختلفة وعبارات متفنّنة، من اشتمالها على بيانات شافية وأدلّة وافية، بالحدوث بالمعنى الذي أسلفناه. ومن تتبّع كلام العرب وموارد استعمالاتهم وكتب اللغة، يعلم أن الإيجاد والإحداث والخلق والفطر والإبداع والاختراع والصنع والإبداء، لا تطلق إلّا على الإيجاد بعد العدم.

قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات: إن أهل اللغة فسّروا الفعل بإحداث شيء، وقال أيضاً: الصنع إيجاد شيء مسبوق بالعدم.

وفي اللغة: الإبداع الاحداث، ومنه البدعة لمحدثات الأمور. وفسّروا الخلق بإبداع شيء بلا مثال سابق.

وقال ابن سينا في رسالة الحدود: الإبداع اسم مشترك لمفهومين، أحدهما: تأسيس شيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء.

ومن تتبّع الآيات والأخبار لا يبقى له ريب في ذلك، كقوله: «لا من شيء فيبطل الاختراع، ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداع». مع أنه قد وقع التصريح بالحدوث بالمعنى المعهود في أكثر النصوص المتقدّمة، بحيث لا يقبل التأويل، وبانضمام الجميع بعضها مع بعض يحصل القطع بالمراد. ولذا ورد أكثر المطالب الأصولية الاعتقادية كالمعاد الجسماني وإمامة أمير المؤمنين (عليه السلام) وأمثالهما في كلام صاحب الشريعة، بعبارات مختلفة وأساليب شتّى، ليحصل الجزم بالمراد من جميعها، مع أنها اشتملت على أدلّة مجملة من تأمّل فيها يحصل له القطع بالمقصود.

ألا ترى إلى قولهم (عليهم السلام) في مواضع: «لو كان الكلام قديماً لكان إلهاً ثانياً» وقولهم: «وكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه» إشارة إلى أن الجعل لا يتصوّر للقديم، لأن تأثير العلّة إما إفاضة أصل الوجود وإما إفادة بقاء الوجود واستمرار الجعل الأوّل. والأول هي العلة الموجدة والثاني هي المبقية،

والموجود الدائمي محال أن تكون له علة موجدة كما تحكم به الفطرة السليمة، سواء كان بالاختيار أو بالإيجاب، لكنّ الأوّل أوضح وأظهر.

وممّا ينبّه عليه أن في الحوادث المشاهدة في الآن الأوّل تأثير العلة هو إفاضة أصل الوجود، وفي كلّ آن بعده من آنات زمان الوجود تأثير العلّة هو إبقاء الوجود واستمرار الجعل الأوّل، فلو كان ممكن دائمي الوجود، فكل آن يفرض من آنات زمان وجوده الغير التناهي في طرف الماضي فهو آن البقاء واستمرار الوجود، ولا يتحقّق آن إفاضة أصل الوجود، فجميع زمان الوجود هو زمان البقاء ولا يتحقق آن ولا زمان للإيجاد وأصل الوجود قطعاً.

فنقول في توجيه الملازمة في الخبر الأوّل: لو كان الكلام الذي هو فعله تعالى قديماً دائمي الوجود، لزم أن لا يحتاج إلى علّة أصلاً، أما الموجدة فلما مرّ، وأما المبقية فلأنها فرع الموجدة، فلو انتفى الأول انتفى الثاني بطريق أولى. والمستغني عن العلّة أصلاً هو الواجب الوجود، فيكون إلهاً ثانياً وهو خلاف المفروض أيضاً، لأن المفروض أنه كلام الواجب وفعله سبحانه، ومثله يجري في الخبر الثاني»[1].

ممّا ذكرنا يتضح معنى ما ذكره المصنّف في المتن بقوله: «ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلّة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه».

وتحقيق الحال في هذه المسألة المعقّدة سوف نتوفّر عليه في دراسات أعمق إن شاء الله تعالى.

---

(١) بحار الأنوار، ج٥٧، ص٢٥٤.

الفصل التاسع

الممكن محتاج إلى علّته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك لأن علّة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته، وهي محفوظة معه في حال البقاء كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلّة حدوثاً وبقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر: إن وجود المعلول ـ كما تكرّرت الإشارة إليه وسيجيء في الفصل الثالث من المرحلة السابعة بيانه ـ وجود رابط متعلّق الذات بالعلّة متقوّم بها غير مستقل دونها، فحاله في الحاجة إلى العلّة حدوثاً وبقاءً واحد والحاجة ملازمة.

وقد استدلّوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عاميّة، كمثال البناء والبنّاء، حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البنّاء، حتّى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

وردّ: بأن البنّاء ليس علّة موجدة للبناء، بل حركات يده علل مُعِدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، واجتماع الأجزاء علّة لحدوث شكل البناء، ثم اليبوسة علّة لبقائه مدّة يعتدّ بها.

الشرح

التساؤل المطروح في هذا الفصل هو هل الممكن الموجود يحتاج في بقائه إلى السبب كما كان في حدوثه أم لا؟

اختلفت كلمات الأعلام في ذلك إلى عدّة اتجاهات «فذهب الأوائل والمتأخّرون من المتكلّمين إلى أن الممكن حال بقائه محتاج إلى السبب، ونفاه قدماء المتكلّمين»[١] والسبب في ذلك يعود إلى الارتباط الوثيق القائم بين هذه المسألة، والمسألة التي تقدّم الكلام عنها في الفصل السابق، وهي ملاك الحاجة إلى العلّة. وتبعاً لذلك اختلفت الإجابات:

الإجابة الأولى: هي التي ترى أن مناط الحاجة إلى العلّة هو الحدوث الزماني، سواء كان وحده أو مع الإمكان شطراً أو شرطاً، فهؤلاء يلزمهم القول باستغناء الممكن عن العلّة بعد أن الحدوث، وهذا ما التزم به جملة من المتكلّمين حتّى صرّح بعضهم: «لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم»[٢] وذلك «لأن الفاعل والعلّة إنما يحتاج إليه ليكون للشيء وجود بعدما لم يكن، وإذا وجد الشيء فلو فقدت العلّة لوجد الشيء مستغنياً بنفسه، فظن من ظن أن الشيء إنما يحتاج إلى العلّة في حدوثه، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلّة، فتكون عنده العلل علل الحدوث فقط»[٣].

قال الشيخ في الإشارات: «إنه قد سبق إلى الأوهام العاميّة، أن تعلّق الشيء

---

(١) نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص١٥٧.

(٢) شوارق الإلهام، ص١٣٨، المسألة السادسة والثلاثون؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٢٠.

(٣) الشفاء، الإلهيات، ص٢٦١.

الذي يسمّونه مفعولاً بالشيء الذي يسمّونه فاعلاً، هو من جهة المعنى الذي يسمّي به العامّة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً. وتلك الجهة أن ذلك أُوجد وصُنع وفُعل وهذا أوجَد وفعَل، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن. وقد يقولون: إنّه إذا أُوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتّى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتّى كان بذلك فاعلاً، فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل. وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كلّ موجود مفتقراً إلى موجود آخر، والباري أيضاً موجود وكذلك إلى غير النهاية»[1].

قال الرازي في شرحه لعبارة الشيخ (وقد يقولون): «ولم يقل (ويقولون) لأن المتكلّمين لا يقولون بذلك، وذلك لأنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية، يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمّى بالبقاء عند من يثبته منهم، أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبته. فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده.

فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث، وأما من عداهم فهم القائلون بذلك»[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٣، ص٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٦٩.

إلّا أن هذا الاتجاه باطل مبنىً وبناءً، أمّا الأوّل فلما تقدّم في الفصل السابق، وأمّا الثاني فيمكن أن يورد عليه بإشكالين:

الأوّل: «أن يقال لهم: لا يخلو الأمر من أن تكون الماهية في ثاني الحال (بقاءً) عين الماهية في أوّل الحال (حدوثاً) أو غيرها. فإن كانت عينها، فإمّا ينسحب حكم الأول على الثاني (لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد) فيلزم افتقارها في البقاء وهو المطلوب، وإما ينسحب حكم الثاني على الأوّل فيلزم غناؤه في أوّل الحال (وهذا خلف). وإن كانت غيرها فيلزمها الانقلاب (في الماهيات) وهو محال»[1].

الثاني: «لو استغنى الممكن في وجوده في الزمن الثاني عن المؤثر، لكان واجباً، إذ ليس معنى الواجب سوى المستغني في وجوده عن السبب، فإن كان لذاته فهو محال لاستحالة تعدّد الواجب لذاته، وتجدّد الوجوب الذاتي للشيء، وإن كان لغيره فهو المطلوب»[2].

والسبب الذي دعا بعض المتكلّمين إلى الاعتقاد بمثل هذا الاتجاه هو عروض شبهة لهم، حيث وجدوا أن كثيراً من المعاليل توجد وتبقى حتّى بعد انعدام عللها الموجدة لها، ومعنى ذلك أن المعلول إنما يحتاج إلى العلّة حدوثاً ووجوداً لا بقاءً واستمراراً، وإلّا لو كانت الحاجة إلى العلّة مستمرّة حتّى في حالة البقاء، لكان اللازم انعدام المعلول عند عدم علّته، وهو خلاف الوجدان، حيث نرى أن البناءَ مثلاً يحتاج في وجوده إلى البنّاء، حتى إذا بناه استغني عنه في بقائه. ولما كان في تصوّر هؤلاء أن العلاقة القائمة بين العلّة الموجدة والمعلول

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق آية الله حسن زاده الآملي، القسم الأوّل من الجزء الثاني، ص٢٦٣.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي، ج١، ص١٥٧.

هي من سنخ علاقة البناء بالبنّاء وما يشابهها، التزموا بأنه لو جاز على الواجب تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجودَ العالم، تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

إلّا أن هذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، لأن فيه خلطاً بين العلّة الحقيقية المفيضة للوجود والعلّة المعدّة. وتوضيحه: أنه سيأتي في الفصل الثاني من المرحلة السابعة أن للعلّة انقسامات ومنها انقسامها إلى العلل الحقيقية والمعدّة، والمراد من المعدّة هي التي تهيئ الأرضية للشيء وتقرّبه لإفاضة الوجود عليه من العلّة الفاعلية التي تعدّ من أقسام العلل الحقيقية. من هنا قالت الآية المباركة ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[1] فإنّه تعالى نسب الحرث وهو العمل في الأرض وإلقاء البذر فيها إلى الزارع، ولكن نسب الإنبات والنمو حتى يبلغ الغاية إلى نفسه، ومعنى ذلك أن الزرع لكي يخرج من الأرض لابدّ من تحقّق جملة من المقدّمات التي تُهيّئ لإفاضة الإنبات والنمو ونحوهما، من قبيل أن البذرة لابدّ أن تكون في الأرض الصالحة للزراعة ويعطى لها مقدار كافٍ من الماء والهواء والشمس، وهذه المقدّمات هي التي يصطلح عليها بالعلل المعدّة. قال المصنّف (قدّس سرّه): «وتنقسم العلّة إلى العلّة الحقيقية والمعدّات، وفي تسمية المعدّات عللاً تجوّز، فليست عللاً حقيقة، وإنما هي مقرّبات تقرّب المادة إلى إفاضة الفاعل»[2].

إذا اتضحت هذه المقدّمة نأتي إلى مثال البناء والبنّاء، لنرى هل البنّاء هو علّة فاعلية موجدة للبناء أم هو من العلل المعدّة؟

والجواب: لا ريب أن البنّاء ليس هو من العلل الحقيقية الموجدة للبناء، وإنما هو من العلل المعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، وبتعبير آخر:

---

(١) الواقعة: ٦٣، ٦٤.

(٢) بداية الحكمة، ص٨٦.

حركة يد البنّاء علّة لحركة الأجزاء من موضع إلى آخر. ثمّ إن اجتماع الأجزاء واستقرارها في مواضعها يكون علّة لحدوث شكل البناء، ثمّ تكون الخصائص المادية في هذه الأحجار من قابليات التماسك والالتصاق واليبس ونحوها هي العلة المبقية له إلى مدّة معيّنة. ومن الواضح أن استقرار أجزاء البناء في مواضعها والخصائص المودعة فيها، إنما هي راجعة إلى السنن الإلهية التي أفاضها على الأشياء. قال بهمنيار في التحصيل: «والذي يظن أن الابن يبقى بعد الأب والبناء يبقى بعد الباني والسخونة تبقى بعد النار، فإن السبب فيه أن هذه ليست عللاً بالحقيقة، والغلط في ذلك أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإن البنّاء حركته علّة لحركة لَبِن مّا ثمّ سكونه علة لسكون ذلك اللَّبِن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما، ثم انحفاظ ذلك الشكل فلِما يقتضيه طبيعة اللَّبِن من الثبات على نحو الاجتماع. وكذلك النار علّة تسخّن ما، لا أن تفيد السخونة، بل أن تبطل البرودة التي كانت مانعة من حصول السخونة في الماء من جهة واهب الصور»... إلى أن يقول: «وأما العلل السابقة فهي معدّات ومعينات، وبالجملة علل بالعرض فيه»[1].

ثم لو تنزّلنا وقلنا: إنّ البنّاء علة موجدة للبناء، فهو علة محدثة لا مبقية، لأن العلل على قسمين، كما ذكر الحكيم السبزواري في حواشيه على الأسفار قائلاً: «اعلم أن من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء، فإن علّة حدوثه البنّاء وعلة بقائه يبس العنصر. ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة بقائه كالقالب المشكّل للماء»[2].

---

(١) التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق مرتضى مطهّري، منشورات كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، ص٥٢٦.

(٢) حاشية السبزواري على الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١،

والحاصل أن هؤلاء خلطوا بين العلل المفيضة للوجود والعلل المعدّة، هذا أوّلاً.

وثانياً: توهّموا أن العلاقة بين الواجب تعالى والعالم، من قبيل البناء والبنّاء، مع أنها علاقة من نحو آخر، أشار إليه صدر الدين الشيرازي بقوله: «وسيجيء أن نسبة الإيجاد إلى المؤلّف المركّب كالبنّاء للبيت والخيّاط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلة علة. والباري أجلّ من أن يكون فعله مجرّد التأليف والتركيب كما زعموه، بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود.

والمثال في الأمرين المذكورين بوجه: كلام المتكلّم وكتابة الكاتب، فإن أحدهما يشبه الإيجاد والآخر يشبه التركيب، فلأجل هذا بطل الأوّل بالإمساك دون الثاني، فإنّه إذا سكت المتكلّم بطل الكلام وإذا سكت الكاتب لا يبطل المكتوب. فوجود العالم عن الباري جلّ مجده كوجود الكلام عن المتكلّم. فالوجودات العقلية والنفسية والإنّيّات الروحية والجسمية كلّها كلمات الله التي لا تنفد.... لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ ٱللهِ إِنَّ ٱللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

«والحق أن الأمر أرفع من هذه التعبيرات وأشمخ من هذه التمثيلات»[2] كما قال شيخنا المحقّق حسن زادة الآملي.

ومن أهم النتائج العقدية التي ترتّبت على نظرية استغناء الممكن بقاءً عن

= ص ٢٢٠ رقم ١.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٢٢٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، القسم الأوّل من الجزء الثاني، ص ٢٦٤.

العلّة هي نظرية التفويض في الفعل الإنساني التي قالت بها المعتزلة، حيث ذهبوا «إلى أن الله سبحانه وتعالى قد فوّض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لإرادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاءون ويعملون ما يريدون من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة ثانية»[1]. وبتعبير آخر: «العبد عند المعتزلة مستقل بالإيجاد والاختراع، وليس للباري سبحانه وتعالى من هذه الأفعال إلّا خلق القدرة فحسب»[2].

وقد استند المعتزلة في ذلك إلى نظرية أن سرّ حاجة الممكنات إلى العلة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثّر، كما تقدّم بيانه. قال القاضي عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة: «بأن علة ذلك هو الحدوث (تجدّد الوجود) وأن هذه التصرّفات في حاجة دائمة إلينا، لأنها إما أن تكون لاستمرار العدم أو لاستمرار الوجود أو لتجدّد الوجود (الحدوث). ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأنا نخرج عن كوننا قادرين وهي مستمرة الوجود، فلم يبق إلّا أن تكون محتاجة إلينا بتجدّد الوجود (الحدوث)»[3].

ولكن ممّا تقدّم بيانه يتّضح بطلان هذه النظرية عقلاً لما ثبت من استحالة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص٧٧.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني، ص٨٩، نقلاً عن كتاب أصل العدل عند المعتزلة، تقديم الدكتور عاطف صدقي، هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي ط الأولى، ١٩٩٣، ص١٢٥.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص٣٤٣، نقلاً عن كتاب أصل العدل عند المعتزلة، ص١٢٤.

أصلها الموضوعي، ونقلاً حيث استفاضت الروايات عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لنفي هذه النظرية. عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله): «من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيّة الله فقد أخرج الله من سلطانه»[١]. وكذا في التوحيد عن مهزم، قال: قال أبو عبدالله الصادق (عليه السلام): أخبرني عمّا اختلف فيه من خلفك من موالينا؟ قال: قلت: في الجبر والتفويض؟ قال: فاسألني، قلت: أجَبَر الله العباد على المعاصي؟ قال: الله أقهر لهم من ذلك. قلت: ففوّض إليهم؟ قال: الله أقدر عليهم من ذلك»[٢].

ولعل لنا عودة لمناقشة هذه النظرية في بعض الأبحاث اللاحقة إن شاء الله تعالى.

الإجابة الثانية: وهي التي تعتمد نظرية الإمكان الماهوي لإثبات أن حاجة الممكن إلى العلّة ثابتة بقاءً كما هي حدوثاً. توضيح ذلك: لما ثبت في الفصل الثامن أن الإمكان هو ملاك الحاجة إلى العلة، واتضح في الفصل السابع أن هذا الإمكان لازم ذاتي للماهية ويستحيل أن ينفك عنها، يثبت أن الإمكان لا ينفك عن الماهية حالة البقاء كما هو كذلك حالة الحدوث. إذن فالممكن محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً مستفيض في الحالتين معاً. قال المحقّق الشريف: «إن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته، لاستواء نسبة ذاته إلى طرفي وجوده وعدمه، كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، باب نفي الجبر والتفويض، ص٣٥٩، الحديث ٢.

(٢) التوحيد للصدوق الباب السابق، ص٣٦٣، الحديث ١١.

باتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته، لأن استواء نسبته إلى طرفيه أمر لازم له في حدّ ذاته، فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأوّل استحال اقتضاؤه إيّاه (الوجود) في الزمان الثاني. وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر، كذلك اتصافه به في الزمان الثاني، والأول هو اتصافه بأصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود. فهو في وجوده ابتداءً وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له، وحاجته إليه في حال دوامه وبقائه كحاجته إليه في ابتداء وجوده. فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجوداً، ويعينك على تعقّل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس، فإنه كلّما حجب عنها زال ضوءه»[1].

لكن قد يقال: لو افتقر الممكن حال بقائه إلى السبب، لكان ذلك السبب إما أن يكون له أثر أو لا. وكلاهما محال. أما الثاني فظاهر، إذ لا معنى لكون الشيء له مؤثر لا تأثير فيه. وأمّا الأوّل فلأن التأثير يستدعي حصول الأثر، فهو إما الوجود الذي كان حاصلاً قبل هذه الحالة وهو الوجود الأول، وهو تحصيل للحاصل. وإما غيره فيكون التأثير في أمر جديد وهو خلاف المفروض، لأنه يلزم أن يكون المحتاج هو الوجود المتجدّد لا الباقي[2].

والجواب عن ذلك: «إن موجودية كل شيء إنما هي بفيضان نور الوجود والإضافة الإشراقية عليه في حين فيضانه، لا بإضافته قبله ولا بعده، وإذا كان الشيء موجوداً في ثلاث آنات متتالية مثلاً، فوجوده في الآن الأوّل بإفاضة وجوده في ذاك، لا في الآن الذي قبله أو بعده، وفي الآن الثاني أيضاً بإفاضة

---

(١) شوارق الإلهام، ص١٣٨.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، ج١ ص١٥٧؛ شوارق الإلهام، ص١٣٨؛ نقد المحصل، ص١٢١.

وجوده في الآن الثاني، لا إفاضته التي في الآن المتقدّم ولا في الآن المتأخّر. لكن الآنات متتالية والإفاضات متوالية والوجودات متصلة، فمن اتصال الوجودات يحصل لها وحدة شخصية اتصالية، لأن الوحدة الاتصالية تساوق الوحدة الشخصية، فالوجودات بهذه الملاحظة وجود واحد، كما أن الإفاضات إفاضة واحدة والآنات زمان متصل واحد تدريجي الحصول، فالممكن في الآن الثاني يحتاج إلى إفاضة الوجود إليه في ذاك الآن، ويستحيل بقاء موجوديته بالإفاضة الأولى الواقعة في الآن الأول، كما أن السراج في الآن الثاني من إضاءته يضيء بالقوة التي تصل إليه من مبدأ القوة في ذاك الآن، ولا تكفي القوّة الواصلة إليه في الآن الأوّل لإضاءته في الآن الثاني، لأنه لو انقطع في الآن الثاني عن المبدأ لم يبق ضوؤه في الآن الثاني مع أنه كان متقوّماً بالقوّة الحاصلة في الآن الأول. فإن شئت فعبّر عن إفاضة الوجود عليه في الثاني بالوجود الأول فعبّر عنه به، لأنه باتصاله به يكون هو هو، ولكن ذاك التأثير ليس تحصيلاً للحاصل، لأن هذا الواحد متقطّع بقطعتين ومتجزّ بجزئين، والتأثير الأوّل أثر في الجزء الأوّل والتأثير الثاني في الجزء الثاني. وإن شئت فعبّر عنه بالوجود الجديد، ولكن ذلك ليس تأثيراً في الجديد على وجه يلزم الخلف، لأنه تأثير في الباقي من جهة اتصال الجديد بما قبله، وكونه باتصاله به متّحداً معه وكلاهما شيء واحد، والخلف إنّما يلزم لو كان الجديد منفصلاً عن الأول، بأن يخلو الآن الثاني عن الوجود، ثمّ تكون الإفاضة في الآن الثالث، مع تخلّل العدم في الآن الثاني بين الآن الأول والثالث.

والحاصل أن وجود الممكن في كل آن ليس منه، بل هو وديعة عنده من مودعه، وليس الوجود في آن كافياً لموجودية الممكن في آن بعده، بل هو في كلّ آن موجود بوجود ذاك الآن، لا بوجود قبله ولا بعده، وهو في كلّ آن يحتاج إلى العلّة سواء كان وجوده مسبوقاً بعدم قبله ويعبّر عنه بالحدوث، أو بوجود

قبله ويعبّر عنه بالبقاء. هذا ومن تصوّر الحركة الجوهرية يحصل له ازدياد بصيرة فيما حقّقناه»[١].

ولكن الإشكال الأساسي الذي يمكن إيراده على نظرية الإمكان الماهوي، هو أنه تقدّم في الفصل السابع من هذه المرحلة، أن الماهية ـ من حيث هي ـ اعتبارية عند الجميع حتى القائلين بأصالة الماهية، وذلك لأن الماهية بحسب الواقع والحمل الشائع إما موجودة أو معدومة، وإنما العقل يعتبرها من حيث هي ويقطع النظر عن الوجود والعدم، فتصير بذلك خلواً منهما معاً، فتتصف بالإمكان الذي هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. ولما كان المعروض ـ وهي الماهية ـ أمراً اعتبارياً بهذا اللحاظ، فما يلحق بها يكون اعتبارياً أيضاً بلا ريب ـ كما تقدّم.

ويترتّب على ذلك أن الحاجة المسبّبة عنه أيضاً تكون اعتبارية لا حقيقية. ولعلّ هذا هو السبب وراء عدول الشيرازي من هذه النظرية إلى نظرية الإمكان الوجودي؛ لا ما تقدّم من بعض أن الإمكان الماهوي لا يتلاءم مع أصالة الوجود، بل التحقيق أنه لا محذور في ذلك، لذا نجد أن القائلين بأصالة الوجود كالمشائين أيضاً ذهبوا إلى نظرية الإمكان الماهوي في بيان الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً، ولم يجدوا أي تناف بينهما.

الإجابة الثالثة: وهي التي تستند إلى الإمكان الفقري لإثبات حاجة الممكن إلى العلّة بقاءً. ومن الواضح أن هذه النظرية تثبت حاجة حقيقية، لأن الفقر هو عين وجود المعلول، وهو أمر حقيقي لا اعتباري. وهذا ما بيّنه الشيخ في التعليقات حيث قال: «الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلّقاً بالغير هو مقوّم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته. والمقوّم للشيء لا

---

(١) درر الفوائد، العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، ج١، ص٢٣٣.

يجوز أن يفارقه، إذ هو ذاتي له». وقال في موضع آخر منها: «الوجود إما أن يكون محتاجاً إلى الغير، فيكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإما أن يكون مستغنياً عنه، فيكون ذلك مقوّماً له، ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنه لا يصحّ أن يوجد المستغني محتاجاً، وإلا قوّم بغيره وبدّل حقيقتهما»[١].

وهذا ما بنى عليه الشيرازي كثيراً من مبانيه الفلسفية، ومنها حاجة الممكن إلى العلّة بقاءً، قال: «وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوّم بوجود فاعله، لا من جهة ماهيته، فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوّم له، أي لا يتصوّر بدونه، وإلّا لم يكن الوجود هذا الوجود، كما أن الوجود الغير المتعلّق بشيء هو بنفسه كذلك، فلو عرض له التعلّق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود. فالافتقار للوجود التعلّقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت. مثال ذلك على وجه بعيد، فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل، فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه، لكان من جهته لا من جهتها. فالذات الأحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات، وتخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود، بحيث لو فرض الوهم أنه تعالى يمسك عنها إفاضة الوجود لحظة، لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزلية، فسبحان القوي القدير الحكيم الذي ﴿يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ[٢]﴾»[٣].

---

(١) نقلاً عن الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٤٦.

(٢) فاطر: ٤١.

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): **«والحاجة ملازمة»**.

هذه الملازمة ليست من قبيل الملازمة بين الزوجية والأربعة، بل هي من الملازمات العامة التي توجد بين الوجود والصفات الحقيقية الثابتة له، وهذه الصفات وإن كانت غير الموصوف مفهوماً إلّا إنّها عينه مصداقاً. ولما كانت الحاجة والفقر من الصفات الحقيقية لوجود المعلول كما تقدّم، فهي وإن غايرت الوجود مفهوماً إلا أنها متحدة معه مصداقاً. قال المصنّف في نهاية الحكمة: «إن كل موجود من حيث هو موجود واحد أو بالفعل، فإن الواحد وإن غاير الموجود مفهوماً لكنّه عينه مصداقاً»(٤).

---

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢١٩.

(٤) نهاية الحكمة، ص٥.

خاتمة

قد تبيّن من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والامتناع كيفيات ثلاث لنسب القضايا، وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقة تامّةً بما لها من الجهة، فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة والقدم والحدوث والقوّة والفعل وغيرها، أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن، وهي المسمّاة بالمعقولات الثانية باصطلاح الفلسفة. وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين، وأمّا الامتناع فهو أمر عدمي بلا ريب.

هذا كلّه بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام، وأمّا بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته، فالوجوب: كون الوجود في نهاية الشدّة قائماً بنفسه مستقلّاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل الثالث، والإمكان: كونه متعلّق النفس بغيره متقوّم الذات بسواه كوجود الماهيات، فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.

الشرح

بعد أن بيّن المصنّف في الأبحاث السابقة من هذه المرحلة، المواد الثلاث وأقسامها والمسائل المتعلّقة بها، أراد أن يحدّد في هذه الخاتمة، هل لهذه المواد وجود في الخارج أم لا؟ وإذا كانت موجودة، فما هو نحو وجودها، هل لها ما بإزاء في الواقع الخارجي أم لا؟

وقبل الإجابة عن هذه التساؤلات، لابدّ من الإشارة إلى أنّ هذه المواد ليست جميعاً ذات حكم واحد، بل قد يختلف حكم بعضها عن بعض. فمثلاً عندما نأتي إلى الإمكان والوجوب نجد أنّ كلمات الأعلام مختلفة في ذلك إلى عدّة أقوال:

القول الأوّل: إنّهما اعتبار عقلي محض لا صورة ولا تحقّق لهما في الأعيان، بأي نحو من الأنحاء. وبتعبير آخر: هما من المعقولات الثانية المنطقية التي يكون عروضها والاتصاف بها كلاهما في الذهن. وهذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق السهروردي في التلويحات والمطارحات، وتبعه على ذلك المحقّق الطوسي في التجريد، واختاره الحكيم السبزواري في غرر اللئالي، ونسبه صدر المتألّهين الشيرازي إلى الأقدمين[١] حيث قال: «إنّهم يأخذون كلاًّ من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أموراً زائدة في العقل على الماهيات، إلّا أنّها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان»[٢].

ولم يعرض المصنّف لهذا القول في المتن، وإنّما أشار إليه في «نهاية الحكمة» الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة، وبيّن عدم تماميته، وتحقيق الحال

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص١٧١.

فيه موكول إلى هناك.

القول الثاني: إنّ الإمكان له وجود مستقلّ منحاز في الواقع الخارجي، ولكن لا بنحو الوجود في نفسه لنفسه كالجوهر، وإنّما بنحو الوجود في نفسه لغيره كالعرض. وهذا معناه أنّ الإمكان مثلاً من المحمولات بالضميمة، فمثلاً عندما نقول: «زيد ممكن» فهو من قبيل قولنا: «الجدار أبيض» فكما أنّ البياض شيء منضمّ إلى الجدار، كذلك الإمكان شيء منضم إلى زيد. ونتيجة ذلك أنّه من المعقولات الأوّلية التي يكون عروضها والاتصاف بها كلاهما في الخارج. وقد نسبه الرازي في المباحث المشرقية[1] إلى الأكثرين، وعدّه في الأسفار مشهوراً بين المتأخّرين حيث قال: «إنّ المشهور بينهم أنّهم يأخذون كلّاً من الوجوب والإمكان والوحدة أموراً زائدة في الأعيان»[2] وهذا ما أشار إليه المصنّف في المتن بقوله: «وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقلّ».

القول الثالث: إنّهما موجودان في الخارج، لكن لا بوجود مستقل منحاز بل بوجود موضوعهما، وبتعبير آخر: ليس لهما ما بإزاء مستقلّ في الواقع الخارجي، نعم لهما منشأ انتزاع في الخارج. كالفوقية التي يتّصف بها السقف، فإنّها ليست شيئاً منضمّاً إلى السقف بنحو المحمول بالضميمة كما في البياض إذا انضم إلى الجدار، وإنّما هي مندرجة تحت المحمول من صميمه، وهذه هي المعبّر عنها بالمعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن، والاتصاف بها في الخارج، وهو مختار المصنّف في المتن تبعاً لمدرسة الحكمة المتعالية.

---

(١) المباحث المشرقية، ج١، ص١١٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٧٣.

وقد حاول صدر المتألهين في الأسفار إيجاد تصالح بين القولين الأوّلين من خلال ما ذكره في هذا القول الثالث، حيث قال تحت عنوان «تصالح اتفاقي»: «إنّ ما اشتهر من الحكماء المشاء اتباع المعلم الأوّل من الحكم بوجود هذه المعاني كالوجوب والإمكان والعلّية والتقدّم ونظائرها، وأنّهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا: بأنّ نحو وجود هذه المعاني إنّما هو بملاحظة العقل واعتباره، فمنشأ ذلك ما حقّقناه. وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين، فإنّ وجودها في الخارج عبارة عن اتّصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان. فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليه تشنيعات المتأخّرين سيما الشيخ المتألّه صاحب الإشراق»[1].

وكيفما كان الأمر، فلكي يتّضح وجه التحقيق في هذه المسألة لابدّ من الوقوف على:

أوّلاً: ما هو المعقول، وبماذا يتميّز عن المتخيّل والمحسوس؟

ثانياً: ما هو وجه انقسام المعقولات إلى أوّلية وثانوية، وانقسام الثانوية إلى فلسفية ومنطقية؟

ثالثاً: ما هو وجه اختلاف هذه المعقولات في العروض والاتصاف؟

البحث الأوّل:

تعريف المعقول وبماذا يتميّز عن المتخيّل والمحسوس؟

اتّفقت كلمة الفلاسفة وعلماء النفس المحدثين على أنّ الإدراكات البشرية يمكن تصنيفها إلى عدّة درجات:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٣٩.

الإدراكات الحسّية.

الإدراكات الخيالية.

الإدراكات العقلية.

«نعم يستثنى جمع من فلاسفة أوروبا في القرون الوسطى ـ على أساس ما أوضحته كتابات التاريخ الفلسفي ـ حيث أنكروا الإدراك العقلي، ويُدعى هذا الجمع بـ «الاسميين» كما يستثنى من الفلاسفة المحدثين أيضاً بعض منهم، أمثال «هيوم» حيث سلك طريقاً أفضى به إلى إنكار الإدراك العقلي، بوصفه نوعاً مستقلاً من الإدراك»[1] وسيأتي إبطال دعوى هؤلاء المنكرين في الفصل السابع من المرحلة الخامسة.

أمّا الإدراك الوهمي، وأنّه درجة أخرى من الإدراك تختلف عن غيرها، أو أنها ترجع إلى غيرها، فقد وقع فيه بحث وتأمّل عند جملة من الفلاسفة كالشيرازي وأتباعه، حيث لم يروها درجة أخرى مستقلّة عن غيرها. وتحقيق الحال فيه موكول إلى غير هذه الدراسة.

وتوضيح هذه الدرجات من الإدراك يستلزم الحديث ولو إجمالاً عن كيفية حصول التصوّرات عند الإنسان، وهذا ما نحاول الوقوف عليه من خلال بعض الأمثلة.

«ممّا لا شكّ فيه أنّ الذهن البشري خال في البداية من كلّ تصوّر وإدراك. فالطفل الوليد ليس لديه تصوّر عن الإنسان، ولا عن الحيوان، الأرض، السماء، الجماد، النبات، البياض، السواد، الحلاوة، المرارة، وليس لديه تصوّر عن أي شيء آخر. لكن جميع هذه التصوّرات تحصل له بالتدريج.

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد عمّار أبو رغيف، ص١١٢.

لنتعرّف الآن على كيفية حصول هذه التصوّرات؟ افترض أنّ مائعاً مرّاً يسكب في فم الطفل الوليد، حينما يشرب الطفل هذا المائع المرّ يتولّد له به إحساس خاص، وبعد أن تنتهي لحظات تجرّع المائع المرّ، تنعدم حالة الإحساس بالمائع المرّ. غير أنّ الطفل بواسطة استعداد خاص نطلق عليه «القوّة الحافظة» يحتفظ بصورة لهذا المائع المرّ في نفسه، وبواسطة استعداد آخر نطلق عليه «الذاكرة» يمكنه أن يستعيد ذكر تلك الحالة. تحت شروط وظروف خاصة، وممّا لا شكّ فيه أنّ استذكار المرّ غير تذوّق المرّ.

افترض الآن أنّ هذا الطفل الوليد تجرّع مرّة أخرى شيئاً مرّاً آخر، ونظير الحالة الأولى يتولّد لديه إحساس خاصّ، ومن خلال تشابه الحالتين تتداعى المعاني ويسجِّل الذهن حالتين تشبه كلّ منهما الأخرى. بعد ذلك ومن خلال تكرّر تناول الأشياء المرّة، وتكرّر الإحساس بالمرارة يقوى الذهن تدريجياً، ويبرز استعداد آخر مفاده: أنّ الذهن ينتزع وحدة ومفهوماً واحداً، يصدق على كلّ حالة من الحالات المتكرّرة، ويفضي إدراك التشابه بين الحالات إلى نوع من الوحدة. لذا يستخدم لفظ لهذا المعنى العام، يصلح لأن يصدق على كلّ الحالات، وهذا يحصل من خلال تفكيك وتجريد الذهن مفهوم المرارة من خصوصيّاته الزمانية والمكانية وشروطه الوجودية، ويتّخذه موضوعاً للقضايا الكلية. في هذا الضوء تكون «المرارة» لها في إدراكنا ثلاث مراحل:

مرحلة الإحساس، أو الإدراك الحسّي، والتي هي عبارة عن: حالة التأثّر الخاص التي تحصل على أثر تناول الأشياء المرّة.

مرحلة التخيّل، أو الإدراك الخيالي، والتي هي عبارة عن : تلك الصورة الذهنية الخاصّة التي تبقى في «الحافظة» من ذلك الإحساس الخاص، والتي سيتذكرها الإنسان في ظلّ شروط معيّنة.

مرحلة التعقّل، أو الإدراك العقلي، وهي عبارة عن: ذلك المفهوم الكلّي للمرارة الذي لا يلحظ إحساساً خاصّاً ومعيّناً.

وعلى هذا المنوال تجري سائر المحسوسات، فالطفل الوليد حينما يرى الخيل يقول: «فرس» وحينما يرى الفواكه يقول «فاكهة» يعني: تصنّف لديه الأشياء بالتدريج وتقع تحت اسم معيّن، وهذا الاسم المعيّن اسم كلّي لهذه الأشياء، وليس اسماً فردياً خاصّاً. فألفاظ الإنسان، الحيوان، الفرس ... الخ لا يمثّل أي منها شيئاً فردياً معيّناً وخاصّاً، بل هي أسماء لمعانٍ ومفاهيم كلّية، تشمل أفراد ذلك الكلّي، وهذه المعاني الكلّية العقلية تدعى بالمعقولات، وتفترق عن المحسوسات والمتخيّلات في خصوصية «الكلية».

في هذا الضوء كلّ ما ندرك إمّا أن يكون محسوساً أو متخيّلاً أو معقولاً، أي: إن إدراكنا على ثلاثة أنواع: إدراك حسّي، إدراك خيالي، إدراك عقلي.

الإدراك الحسّي: إدراك يتمّ عن طريق إحدى الحواس الظاهرية أو الباطنية، بصورة مباشرة، والصورة الحاصلة في الذهن نتيجة هذا الإحساس تُدعى «الصورة الحسيّة». وفي حالة الإدراك الحسي هناك أمر يُدرك بلا واسطة وهو تلك الصورة التي ترتسم في الذهن للشيء المحسوس. أمّا واقعية هذه الصورة فهي كائنة في الخارج لا في الذهن.

وحينما يقطع الارتباط المباشر عن طريق الحواس مع الشيء المحسوس، تبقى في الذهن ذكرى هذا الشيء المحسوس بواسطة تلك الصورة المحسوسة، وتحفظ في الخيال أو الحافظة، وهي على هذا المستوى تدعى «الصورة الخيالية» ويُدعى إدراكها «الإدراك الخيالي».

وعلى مستوى آخر، لو أخذنا بنظر الاعتبار عدّة صور خيالية لعدّة أشياء محسوسة، تشترك مع بعضها في جهات من الاشتراك، فذهننا قادر على

اقتناص وجه الاشتراك بين جميع هذه الأفراد، وصياغة مفهوم كلّي، يشمل جميع هذه الأفراد، وهذا المفهوم الكلّي الذي يصدق على الأفراد الكثيرة وحتى غير المتناهية يُدعى بـ «المعقول».

ومن خلال تعدّد درجات الإدراك عند الإنسان، أثبت الفلاسفة في علم النفس الفلسفي، أنّ للنفس قوى مختلفة هي: القوّة الحسية، ...الخيالية، والعقلية.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ الإدراك الحسي والخيالي كلاهما إدراك جزئي، بخلاف الإدراك العقلي فإنّه كلّي، وبهذا اللحاظ يختلف عنهما.

فتحصّل إلى هنا أنّ اصطلاح «المعقول» في كلمات القوم هو: ذلك المعنى والمفهوم الكلّي الذي يقبل الصدق على كثيرين، والذي يحصل في مرحلة الإدراك العقلي لا الإدراك الحسي أو الخيالي.

ومن أهم خصائص المعقولات أنّها هي وحدها التي تنقسم إلى أوّلية وثانوية، أمّا المحسوسات والمتخيّلات فلا يمكن فيها ذلك التقسيم، وعلّة ذلك هو أنّ الانقسام إلى أوّلي وثانوي أمر من شأن المفاهيم الكلّية، والمعقولات وحدها هي التي تتمتّع بهذه الخصوصية»[1].

البحث الثاني: انقسام المعقولات إلى أوّلية وثانوية

ذكر الفلاسفة أنّ المعقولات تنقسم إلى أوّلية وثانوية. والثانوية إلى فلسفية ومنطقية، قال صدر المتألهين في الأسفار: «كثيراً ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية، وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد أبو رغيف، ص١١٢.

والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني... وهذه هي موضوعات حكمة الميزان، بخلاف الأولى. فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته، وكذا الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقّة منها من المعقولات الثابتة بالمعنى الأوّل المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان» إلى أن يقول: «وهذا هو المراد بقولهم: المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى»[١].

توضيح الحال، أننا عندما نتأمّل في المفاهيم الموجودة في أذهاننا نجد أنّها تنقسم إلى قسمين أساسيين:

الأوّل: المفاهيم التي ينتزعها الذهن مباشرة من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، بمعنى أنّ الذهن البشري عندما يتعامل مع حقيقة من حقائق هذا العالم ويرتبط بها بنحو من أنحاء الارتباط، فإنّه ينسج لها صورة لديه في قوّته العاقلة بنحو تكون مطابقة للواقع الخارجي، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني.

ولا يخفى أنّ الارتباط بالحقائق الوجودية، تارة يتمّ من خلال الحواس الظاهرية، فيحصل لنا تصوّر عن الإنسان، والنبات، والأرض، والسماء، والحرارة والبرودة، والماء والهواء، وهكذا آلاف الأشياء الأخرى التي هي خارجة عنّا، وتشكّل أجزاء العالم الخارجي. وأخرى من خلال الحواس الباطنية، فيحصل لنا تصوّر عن حالاتنا النفسية، كالألم واللذّة والخوف، والحزن والفرح وغيرها، ومن الواضح أنّ هذا السنخ من التصوّرات ترتبط بأمور موجودة داخل نفوسنا وذواتنا. وقد تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الأولى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٣٣٢.

بيان جملة من خصائص هذه المفاهيم المعبَّر عنها بالمعقولات الأوّلية.

وهذا الصنف من المعقولات هو الذي يمكّننا أن نميّز الأشياء بعضها عن بعض، وذلك من خلال الإشارة الحسية أو العقلية. وبتعبير آخر: إنّ هذه المعقولات هي مناط تمايز الأشياء وافتراق بعضها عن بعض، وهي المبيّنة لتعيّنات الأشياء بشكل محدّد، من هنا فإنّ لهذه المفاهيم صلاحية الوقوع في جواب السؤال بـ«ما هو».

الثاني: المفاهيم التي لا تمثّل صورة مباشرة للأشياء الخارجية، وليست هي مناطاً لتعيّن الأشياء المختلفة وملاكاً لتمايزها، من هنا فلا يمكن أن تقع في جواب السؤال بـ«ما هو» عن الأشياء، وإنّما تحصل في الذهن في الدرجة الثانية بعد حصول المعقولات الأوّلية، فهي تمثّل حالة وصفة لها، وبتعبير آخر، هي مبيّنة لأحكام المعقولات الأوّلية.

لكن لمّا كان للمعقولات الأوّلية نحوان من الوجود، هما الخارجي والذهني، وكان لكلّ وجود أحكامه الخاصة به كما تقدّم في مباحث الوجود الذهني، فالمفاهيم التي تبيّن أحكام الوجود الخارجي للمعقولات الأوّلية، يصطلح عليها بالمعقولات الثانوية الفلسفية، لذا قلنا في الجزء الأوّل من الكتاب[1]: إنّ هذه المفاهيم لا يمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرة، وإنّما يتوقّف انتزاعها على جهد خاص يقوم به العقل، من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعض، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر، فينتزع العلّية والمعلولية.

أمّا إذا كانت المفاهيم بصدد بيان أحكام الوجود الذهني للمعقولات الأوّلية، فيصطلح عليها بالمعقولات الثانوية المنطقية، لذا عرّفناها فيما

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٧٥.

سبق[1]، بأنّها غير مأخوذة من الواقع الخارجي مباشرة، كما في المعقول الأوّلي، ولا تنطبق عليه بنحو من أنحاء الانطباق كما في المعقول الفلسفي، وإنّما بعد أن يحصل الإنسان على مجموعة من المفاهيم والمعقولات الأوّلية في ذهنه، يقوم بعملية تحليل ذهني لهذه المقولات الماهوية، فيجد فيها ـ مثلاً ـ مشتركات ومختصّات، فيسمّي الأوّل جنساً والثاني فصلاً، ويجد أنّ بعض المفاهيم تدخل في حدّها وحقيقتها بخلاف غيرها، فيسمّي الأوّل ذاتياً والثاني عرضياً، وهكذا باقي المفاهيم المنطقية. فمثلاً قولنا: «الإنسان نوع» ليس معناه: أنّ الإنسان في الخارج يتّصف بالنوعية، وإنّما هو وصف للإنسان الذهني، وكذلك قولنا: «الحيوان جنس» فإنّ الجنسية وصف للحيوان بما هو مفهوم ذهني، وإلّا فالإنسان والحيوان الخارجي لا يتّصف بالنوعية ولا بالجنسية.

قال الشهيد مطهري: «إنّ المعقولات الثانية الفلسفية هي عبارة عن صفة وحكم لوجود خارجي بما هو خارجي، وليس هو موجوداً خاصّاً من الموجودات، مثل الوجود والعدم والوجوب والإمكان والامتناع وغيره. أمّا المعقولات الثانية المنطقية، فهي مثل المعقول الثاني الفلسفي في كونه ليس صورة موجود خاص من الموجودات الخارجية أو النفسية لهذا العالم، بل صفة خاصة من صفات الموجودات، ولكن صفة وجود ذهني بما هو ذهني.

إذن تشترك المعقولات الثانية المنطقية مع الفلسفية في أنّها صور وماهيات لموجودات خاصة، يدركها الذهن بوصفها حالة للماهيات. ويفترقان في كون المعقولات الفلسفية حالة الماهيات بما هي خارجية، أمّا المنطقية فهي حالة الماهيات بما هي ذهنية»[2].

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٨٠.

(٢) شرح المنظومة، ص١٣٧.

الفوارق الأساسية بين المعقولات الأوّلية والثانوية

ممّا تقدّم يمكن أن نفرّق بين المعقولات الأوّلية والثانوية من خلال النقاط التالية:

١ ـ إنّ المعقولات الأوّلية تعبّر عن انعكاس مباشر للحقائق الخارجية، في الذهن، وليست لأيّة صورة أخرى دخل في تكوين هذه الصور، بخلاف المعقولات الثانية بكلا قسميها، فإنّها لا يمكن أن تحصل في الذهن إلّا من خلال واسطة صور إدراكية أخرى، لذا سمّيت بهذا الاسم، لأنّه في الدرجة الأولى تحصل المعقولات الأوّلية لدى الذهن، وبعد ذلك تحصل المعقولات الثانية، لأنّها تمثّل أحكام المعقولات الأوّلية وحالاتها. وقد أشرنا في أبحاث سابقة من الجزء الأوّل إلى كيفية انتزاع العقل المفاهيم الفلسفية والمنطقية من المعقولات الأولية.

لكن لابدّ من الالتفات إلى نكتة أساسية هي: أنّ المفاهيم الفلسفية إنّما تكون ثانوية، بلحاظ أنّها تعبّر عن حالات وأحكام المعقولات الأوّلية، وهذا لا يتنافى مع القول بأنّها معقولات أوّلية بلحاظ جهة أخرى، هي أنّه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فهذه المفاهيم هي أوّل ما تنعكس في الذهن من خلال الارتباط بعالم الخارج، من هنا فهي تحتل المرتبة الأولى، بينما تكون المعقولات الأوّلية في الدرجة الثانية، لأنّها تكون مبيّنة لحدودها وأحكامها.

وعلى هذا الأساس نفهم السبب في جعل الذهن الماهية هي الموضوع، والوجود وأحكامه هو المحمول، وأنّ ذلك وإن كان من عكس الحمل لما هو في الواقع، لكن حيث إنّ المفاهيم الفلسفية تمثّل أحكام المفاهيم الماهوية، لذا يجعل الذهن الماهيات موضوعاً، والوجود وخواصّه محمولاً.

٢ ـ إنّ «المعقولات الأوّلية مسبوقة بالإحساس والتخيّل، يعني: أنّها كانت

موجودة على مستوى الحس، ثمّ وجدت على مستوى الخيال، ثمّ لبست ثوب الكلّية والعقلانية. مثلاً المفهوم الكلّي للمرارة، فهو قبل أن يصبح صورة كـلّية كان موجوداً في الحافظة، وقبل ذلك كان موجوداً أيضاً في الحواس بـصورة جزئية حسية، ثم أتى على صورة كلّية بمعونة قوّة التجريد والتعميم الذهنية. أمّا المعقولات الثانية فلم تسبق بالإحساس والتخيّل والجزئية، يعني: أنّها لم تـرد الذهن ابتداءً بشكل جزئي وعن طريق الحس. مثلاً: «الوحدة» معقول ثان، لم تكن لها صورة خيالية ولا صورة حسية أيضاً»(١).

من هنا فإنّ المفاهيم والمعقولات الأوّلية تنقسم إلى كلّية وجزئية بحسب الاصطلاح المنطقي، بخلاف المفاهيم والمعقولات الثانوية فإنّها ليست كذلك، فنحن لا نجد إلى جانب هذه المعاني الكلّية مفاهيم وتـصوّرات جـزئية، فـلا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلّية إلى جانب مفهومها العام الكلّي مثلاً.

٣ - إنّ «المعقولات الأوّلية ذات جانب اختصاصي، يعني أنّ لها اختصاصاً بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصة على الأقلّ، أمّا المعقولات الثانية فذات جانب عام، يعني: ليس لها اختصاص بنوع خاص أو جنس خاص أو مقولة خاصّة، ولا يمكن فرز شيء أو عدّة أشياء من بين سائر الأشياء واعتبارها مصداقاً لذلك المفهوم، من هنا تعدّ المعقولات الثانية من الأمور العامّة»(٢).

ويترتّب على هذا الفرق أنّه يمكن حمل مفاهيم فلسفية متعدّدة على شيء واحد، بلا أن يؤدّي ذلك إلى كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، فمثلاً: «زيد» يصدق عليه أنّه موجود وممكن ومعلول وواحد ونحوها، وهذه جميعاً مفاهيم فلسفية، وتعدّدها لا يكشف عن تعدّد الحيثيات الخارجية، بل البرهان قائم على

---

(١) شرح المنظومة، ص١٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٢٢.

أنّ هذه المفاهيم جميعاً تحكي عن مصداق واحد بسيط، من هنا فصدق مفهوم فلسفي كمفهوم العلّة على مورد خاص، لا يكون دليلاً على نفي مقابله. بخلافه في المفاهيم الماهوية، فإنّه إذا صدقت ماهية من الماهيات على موجود خارجي، فإنّه يستحيل أن تصدق عليه ماهية أخرى، كما تقدّم بيانه فيما سبق.

ممّا تقدّم تتّضح أهمّية المعاني والمفاهيم الكيّة عموماً، حيث إنّها تلعب دوراً أساسياً في ألوان الإدراك البشري، بنحو لو لم يتوفر للإنسان القدرة على تكوين هذه المعاني الكلّية، فإنّه لم يكن قادراً على تأسيس العلوم وإعطاء القواعد والقوانين العامّة لها. وتتجلّى أهمّية المفاهيم الفلسفية خصوصاً، حيث إنّها الوسيلة التي توفّر للذهن البشري «قابلية أن يجعل العالم بأسره خاضعاً لمفاهيم وعناوين متشابهة ومشتركة، رغم أنّ التصوّرات الماهوية تجعل تصوّر الأنواع والأجناس، كلّاً منها تصوّراً مستقلّاً يباين بعضها البعض. وإذا لم تكن لدينا معقولات ثانية، لم تكن لدينا مفاهيم عامّة تنسحب على أرجاء الوجود، وإذا لم تكن لدينا مثل هذه المفاهيم لم نتوفّر على «فلسفة» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وإذا لم نتوفّر على الأسس الأوّلية للفلسفة لم يكن لدينا أي علم من العلوم المختلفة»[1].

ممّا ذكرنا يتبيّن الفرق الأساسي بين الإنسان والحيوان، فإنّ الحيوانات تشترك مع الإنسان في أنّ لها إدراكاً على مستوى الحس والخيال، لكنّها تفتقر إلى الإدراك العقلي، بخلاف الإنسان فإنّه قادر من خلال عملية التجريد والتعميم الوصول إلى الإدراكات الكلّية، ولعلّ مقصود من عرّف الإنسان بأنّه «حيوان ناطق» أنه مدرك للكلّيات.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الأهمية البالغة للذهن البشري لا تكمن فقط في

---

(١) شرح المنظومة.

إدراكه المعقولات الأوّلية التي هي سنخ من الكلّيات، وإنّما تتجلّى في قدرة الإنسان على انتزاع المعقولات الثانية منها، ومن الواضح أنّ هذه العملية أعلى مستوى من التجريد والتعميم، لأنّه من خلال ذلك يستطيع أن يتوفّر على استنتاج القضايا الضرورية من هذه المفاهيم الكلّية بواسطة المعقولات الثانية، فيصوغ قياساً ويستنتج منه، ويأتي بعلوم، ويتوفّر على فكر وفلسفة، وبالتالي يتوفّر على فكر منطقي.

من هنا فإذا قلنا في تعريف الإنسان «إنّه حيوان ناطق فيلسوف» أو قلنا «حيوان فيلسوف» وكان مقصودنا أنّ الإنسان: حيوان قادر على إدراك المفاهيم الفلسفية العامة، لكنّا قد قدّمنا تعريفاً أجمع وأصحّ.

البحث الثالث:

بيان وجه اختلاف المعقولات في العروض والاتصاف

بعد أن اتضح ما هو المعقول، وما هي أقسامه، يقع الكلام في بيان نحو وجود هذه المعقولات، وقد أشار الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية إلى ذلك من خلال الأبيات التالية:

إن كان الاتصافُ كالعروض في ... عقلك فالمعقولَ بالثاني صِفِ

بما عروضه بعقلنا ارتُسم ... في العينِ أو فيه اتصافُهُ رُسِم

فالمنطقي الأوّل كالمعرّفِ ... ثانيهما مصطلح للفلسفي

فمثل شيئية أو إمكانِ ... معقول ثان جا بمعنى ثانِ

وأوضح هو هذه الأبيات بقوله: «وتوضيح المقام: أنّ العارض على ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج، كالسواد. وعارض فيه كلاهما العقل، كالكلية. وعارض عروضه في العقل،

ولكن الاتصاف به في الخارج، كالأبوّة، فإنّها وإن لم يحاذها شيء في الخارج كالكلية، لكن اتصاف الأب به في الخارج»(١).

قال الشهيد مطهري: «إنّ هذا البيان الموجود في منظومة السبزواري ولد في أوساط المتأخّرين، ومن الممكن أن يكون من مختصّات الفيلسوف السبزواري، فنحن لم نعثر على هذا البيان في كلمات سائر الفلاسفة خصوصاً الكبار منهم، أمثال ابن سينا وصدر المتألهين، سوى أنّنا وجدنا جملة في أحد فصول الأسفار الأربعة يشمّ منها هذا الموضوع. ولعلّ تلك الجملة هي منشأ بيان المتأخّرين»(٢).

وكيفما كان الأمر، فإنّ هذا البيان يتوقّف على تصوّر نسبتين في الواقع في كلّ قضية، هما عروض المحمول على الموضوع، واتصاف الموضوع بالمحمول، حتى يمكن أن تختلف إحداهما عن الأخرى أحياناً. وعلى أساس ذلك يمكن تصوّر الحالات التالية:

١ ـ العروض والاتصاف كلاهما ذهني، كالكلية والنوعية والجنسية ونحوها. فمثلاً قولنا: «الإنسان كلّي» أو «الإنسان نوع» فإنّه من الواضح أنّ ظرف اتصاف الإنسان بالكلّية هو عالم الذهن، لأنّ الإنسان في الخارج إنّما هو جزئي وخاص، لا كلّي قابل للصدق على كثيرين، وهكذا النوعية، فإنّ الإنسان بما هو موجود في الذهن يتصف بأنّه نوع، كذلك ظرف عروض الكلية والنوعية على الإنسان، فإنّه لا يتجاوز عالم الذهن إلى الخارج.

ومن أوضح مصاديق هذه الحالة، المعقولات الثانية المنطقية، وهذه هي

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه آية الله حسن حسن زاده الآملي، ج ١ / ٢، ص ١٦٥.

(٢) شرح المنظومة، ص١٢٨.

القضايا الذهنية التي عرّفناها فيما سبق ، بأن يكون المحمول ناظراً إلى الموضوع بوجوده في الذهن، فهو حكم على الموضوع بما له من التحقّق والثبوت في الذهن[1].

٢ ـ العروض والاتصاف كلاهما خارجي. كالحرارة للنار، فإنّ الحرارة تعرض في العالم الخارجي على النار الخارجية، ولا وجود لها في الذهن، كما أنّ اتصاف النار بالحرارة إنّما يكون بلحاظ النار الخارجية، فهي الحارّة لا النار الذهنية. كذلك عندما نقول «زيد قائم» فإنّ القيام عارض لزيد في الواقع الخارجي، كما أنّ الاتصاف إنّما هو بلحاظ الخارج لا الذهن. وأوضح مصاديق هذا القسم هو المعقولات الأولية.

٣ ـ العروض في الذهن والاتصاف في الخارج. ويعدّ هذا وسطاً بين القسمين السابقين، فهي من جهة العروض تشبه المعقولات المنطقية، ومن جهة الاتصاف تناظر المعقولات الأوّلية. كالإمكان والوجوب والامتناع والشيئية ونحوها. فمثلاً إذا قلنا: «الإنسان ممكن» فليس المقصود إثبات الإمكان للإنسان بوجوده الذهني، وإنّما الهدف بيان حكم الإنسان بلحاظ واقعه الخارجي، لكن حيث إنّ الإمكان لا يمكن أن يكون له وجود مستقلّ في الخارج حتى يعرض للإنسان، كما يعرض البياض للجسم، كما سيأتي دليله؛ إذن فالإمكان في نفس الوقت الذي يكون فيه صفة للإنسان في الخارج، فهو ليس عارضاً له. وهذا هو مراد الحكماء بقولهم إنّ ظرف الاتصاف هو الخارج وظرف العروض هو الذهن. وهذه هي المعبّر عنها بالمعقولات الثانية الفلسفية.

هذه هي الأقسام التي أشار إليها السبزواري في كلامه المتقدّم، والتأمّل في هذه الأقسام، يوصلنا إلى أنّه لا إشكال في تحقّق القسمين الأوّلين. وإنّ ما يبدو

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، ج ١، ص٢٨٦ .

غريباً هو القسم الثالث، حيث إنّ ظرف الاتصاف فيه غير ظرف العروض. من هنا ذكر جملة من المحقّقين «أننا لا نتعقل أن يكون العروض في عالم والاتصاف في عالم آخر، لأنّه لا يكون الاتصاف إلّا باعتبار العروض وبسببه»[1].

وببيان آخر: إنّ العروض لا يتحقّق إلّا من خلال وجود رابطة بين الطرفين، ولا تتحقّق هذه الرابطة إلّا إذا كان كلا الطرفين في وعاء واحد خارجي أو ذهني، لأنّ الوجود الرابط إنّما يوجب نحواً من الاتحاد بينهما، ومع اختلاف وعاء الطرفين، فإنّه لا يتعقل تحقّق الرابطة الوجودية بين العارض والمعروض. والمفروض في المقام أنّ المعروض في وعاء، والعارض في وعاء آخر، لأنّ الأوّل في الخارج والثاني في الذهن.

وقد حاول بعض المحقّقين توجيه كلام هؤلاء الأعلام ببيان «أنّ مفاد القضية الحملية لا ينحصر في الاتحاد والتطابق بين شيئين، بل يتضمّن نكتة أخرى، على أساسها يتمايز كلّ من ركني القضية، فيتّخذ أحدهما عنوان الموضوع، ويحمل الآخر عنوان المحمول. مثلاً، نأخذ أحياناً كميتين متّصلتين ونطبّق إحداهما على الأخرى ونقول: إنّ هاتين الكمّيتين تساوي كلّ منهما الأخرى، دون أن نجعل إحداهما أصلاً والأخرى فرعاً.

لكن مفاد القضية الحملية لا ينحصر في بيان انطباق واتحاد مفهومين مع بعضهما على مستوى الذات أو على مستوى الوجود. بل نجعل أحد المفهومين في القضية الحملية موضوعاً ونتخذه أصلاً، والآخر نجعله محمولاً، ويكون متفرّعاً على الأصل. إنّ هذا الاتحاد بين الأصل والفرع رغم كونه ليس إلّا نسبة واحدة، إلّا أنّه ـ اعتباراً ـ نسبتان، فمن ناحية الموضوع، كونه ذا محمول. ومن

---

(١) مباحث الدليل اللفظي، ج٢، ص٣٩٦.

ناحية المحمول، كونه ملحقاً بالموضوع وعارضاً عليه. فاسم كونه ذا محمول «اتصاف» واسم كونه ملحقاً بالموضوع «عروض».

إلّا أنّ هذا التوجيه لا يحلّ المشكلة ولا يرفع الإشكال في هذا المجال، وذلك: أوّلاً: لا يمكن القول بأنّ الأصلية والفرعية يمكن اعتبارهما في سائر القضايا الحملية، وعلى وجه الخصوص في قضايا نظير «زيد إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق».

ثانياً: إنّ الفرق الاعتباري المتقدّم، لا يكفي لفصل ظرف كلّ من العروض والاتصاف عن الآخر، إذ الفرض هو أنّ هناك نسبة واحدة ذات اعتبارين، ولا يكون ظرف النسبة باعتبارٍ (الذهن) وباعتبارٍ آخر (الخارج) »[1].

والصحيح في بيان مراد الحكماء هو أن نقف على الفارق الدقيق بين العروض والاتصاف، فإنّ «العروض متوقّف على تعدّد العارض والمعروض، والاتصاف أعمّ منه، فإنّ الوصف قد يكون عين الموصوف، وقد يكون أمراً عدمياً، كما قد يكون أمراً وجودياً عارضاً لموصوفه»[2].

على هذا الأساس إذا كانت هناك صفة في الخارج، لكن ليس لها وجود مستقل عن موصوفها، بل هي موجودة بنفس وجود موصوفها خارجاً، وإن كانت هي غير الموصوف مفهوماً، كأوصاف الوجود الحقيقية كالوحدة والفعلية والخارجية والتشخص ونحوها، فإنّ هذه المفاهيم وإن كانت مغايرة للموجود مفهوماً لكنّها عينه مصداقاً. ففي مثل هذه الحالة يمكن القول: إنّ الموصوف متّصف في الخارج بتلك الصفة إلّا أنّه لا يقع معروضاً لها، لأنّ العروض فرع

---

(١) شرح المنظومة، ص١٢٩.

(٢) نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي والمفسّر الكبير العلّامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، ج١، ص١٨٣.

الاثنينية والتعدّد، كما أشرنا، والمفروض عدم ذلك.

وهذا معناه أنّ المفاهيم الفلسفية وإن كانت موجودة في الخارج، ولكن لا بنحو الوجود الجوهري والعرضي، وإنّما هي موجودة بعين وجود منشأ انتزاعها، فتكون من الأمور الانتزاعية. والمقصود من الأمر الانتزاعي هو «أنّ هذا الأمر المنتزع، وذلك المنتزع منه، ليس لهما واقعان، بل لهما واقع واحد، غاية ما في الأمر أنّ ذهننا ينتزع من هذا الواقع مفهومين مستقلّين. تأتي هذه المفاهيم المنتزعة أحياناً على صورةٍ بحيث يكون أحدهما حقيقيّاً والآخر اعتباريّاً، وتأتي أحياناً على صورة الكثرة المفهومية، بمعنى أنّ ذهننا ينتزع صفات مختلفة باعتبارات مختلفة. مثلاً نحن نعرف صفات متعدّدة كالعلم والقدرة والحياة... الخ وننسبها إلى الله تعالى، غير أنّ جميع هذه الصفات ترجع إلى واقع واحد، لأنّها جميعاً عين ذاته المقدّسة، ومن هنا فلا مجال للعروض في المقام.

إذن السرّ الرئيس في قولنا: إنّ ظرف العروض هو الذهن، وظرف الاتصاف هو الخارج هو أنّه ليس هناك في الواقع عروض، يعني أنّ حقيقة الأمر هي: ليس هناك شيء لحق شيئاً آخر لكي نقول: ما هو ظرف العروض، وأين هو ظرف الاتصاف؟ هل هو الخارج أم الذهن؟

إذن حينما نقول: إنّ ظرف عروض «الإمكان» على «زيد» هو الذهن، لكن ظرف اتصاف زيد بالإمكان هو الخارج، لا نعني بذلك أنّ «الإمكان» عارض على «زيد» في الذهن كما هو الحال بالنسبة للكلية حيث تعرض على الإنسان في الذهن. إذ الكلّية نفسها صفة ذهنية للإنسان، أمّا «الإمكان»، فليس صفة ذهنية لزيد. وعليه فالمقصود بـ «العروض» هنا هو مجرّد حمل مفهومين متغايرين على بعضهما فحسب»[1].

---

(١) شرح المنظومة، ص١٣٢.

والحاصل أنّ الاتصاف بوصف في الأعيان، لا يستلزم تحقّق الوصف فيها بوجود منحاز مستقل، بل يكفي فيه أن يكون موجوداً بوجود موصوفه.

نحو وجود المواد الثلاث

ذكر المصنّف في المتن «أنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان، موجودان في الخارج، لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، والقوّة والفعل وغيرها» من هنا لابدّ من إثبات أمرين:

الأوّل: أنّ الوجوب والإمكان موجودان في الخارج، خلافاً للقول الأوّل الذي يرى أنّهما اعتبار عقلي محض. والدليل الذي اعتمده لإثبات ذلك، هو ما ذكره في الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة، من أنّ صدق القضايا الخارجية لا يكون إلّا بمطابقتها للخارج كما تقدّم في الفصل الثامن من المرحلة الأولى، وذلك يستلزم أن تكون القضية الصادقة بما لها من الأجزاء مطابقة للواقع الخارجي، أي فكما أنّ الموضوع والمحمول متحقّقان في الخارج، كذلك النسبة القائمة بينهما، فإنّها أيضاً متحقّقة في نفس الوعاء الذي وجد فيه الطرفان. وحيث إنّ الوجوب والإمكان يمثّلان كيفيتين للنسبة الخارجية القائمة بين الطرفين، فلابدّ أن تكون خارجية أيضاً. وإلّا يلزم أن يكون الموصوف في وعاء والوصف في وعاء آخر، وهو غير معقول كما تقدّم.

إلّا أنّ تمامية هذا الاستدلال يتوقّف على صحّة ما ذكره المصنّف هناك، وحيث إنّنا بيّنا أنّ ذلك البيان لإثبات وجود النسبة في الخارج غير تام[1]، فما يترتّب عليه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه. نعم يبقى الكلام في أنّه هل يوجد

---

(١) دروس في الحكمة المتعالية، ج١، ص٤٣٨.

دليل آخر على تحقّق الوجوب والإمكان خارجاً أم لا؟ فهذا ما نؤجّل الحديث عنه إلى الفصل الأوّل من المرحلة الرابعة من «نهاية الحكمة» إن شاء الله، حيث استدلّ المصنّف هناك ببيان آخر لإثبات وجودهما في الخارج.

الثاني: أنّهما من الأمور الانتزاعية خلافاً للقول الثاني القائل بأنّهما من المعقولات الأوّلية. والدليل على ذلك ما ذكره الحكيم السبزواري بقوله: «لو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج، لزم إمّا التسلسل وإمّا الخلف وإمّا خلوّ الشيء من المواد الثلاث، والتوالي بأسرها فاسدة»[1] فالمقدم مثله وهو أن يكون للإمكان مثلاً وجود مستقلّ منحاز.

بيان الملازمة: «أمّا التسلسل، فلأنّ معروض الإمكان في الخارج، إمّا ممكن وإمّا واجب أو ممتنع، وإمّا لا يكون ممكناً ولا واجباً ولا ممتنعاً. فعلى الأوّل، أي أن يكون معروضه ممكناً، فإمّا أن يكون ممكناً بذلك الإمكان الذي يعرضه، أو بإمكان آخر قبله، فإن كان ممكناً بذاك الإمكان اللاحق، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان بإمكان آخر فيلزم التسلسل. وعلى الثاني أي أن يكون معروضه واجباً أو ممتنعاً، فيلزم الخلف، أعني صيرورة الواجب أو الممتنع ممكناً. وعلى الثالث أي أن لا يكون متكيّفاً بشيء من تلك الكيفيات، يلزم خلوّه قبل عروض الإمكان عليه من المواد الثلاث، أعني الوجوب والإمكان والامتناع، وذلك محال لكون الحصر بينها عقلياً»[2] على ما تقدّم في الفصل الأوّل من هذه المرحلة.

---

(١) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن حسن زاده الآملي، قسم الحكمة، ١ / ٢ ص١٦٩.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، تأليف، العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، ج١، ص١٣٧.

أضواء على النصّ

● قوله (قدّس سرّه) : **«إنّ الوجوب والإمكان والامتناع، كيفيات ثلاث لنسب القضايا»**.

يريد بيان أنّ هذه المواد الثلاث، إنّما هي وصف للنسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، والمقصود من النسبة هنا، هي النسبة الحكمية، وهي قياس المحمول إلى الموضوع، ليُرى هل يمكن ثبوته له أم لا؟ مثلاً في قولنا «الإنسان حجر» لابدّ من مقايسة المحمول بالموضوع، وملاحظة هل يعقل ثبوت الحجرية للإنسان أم لا؟ فإذا ثبت الإمكان عند ذلك تحكم النفس بأنّ هذا المحمول ثابت لهذا الموضوع. وهذا معناه أنّ النسبة الحكمية شيء وراء الحكم، كما أشار إليه المصنّف في الفصل السابع من المرحلة الحادية عشرة.

● قولَه (قدّس سرّه) : **«إنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان»**.

لا يخفى أنّ هناك فرقاً بين الوجوب والإمكان، لأنّ موجودية الوجوب أمر حقيقي في الخارج، بخلاف الإمكان، فإنّه ليس كذلك؛ بل هو وجود اعتباري، وذلك لما تقدّم في الفصل السابع من هذه المرحلة، أنّ أصل الإمكان مرجعه إلى سلب ضرورتي الوجود والعدم، فهو أمر عدمي، لكن لا العدم المحض، بل على حدّ الأعدام المضافة، كالعمى والجهل، قال المصنّف في نهاية الحكمة: «فهو معنىً عدمي، له حظّ من الوجود، والماهية متّصفة به في الأعيان»[1] نعم يضع العقل لازم هذين السلبين ـ وهو استواء النسبة ـ مكانهما، فيعود الإمكان معنىً ثبوتياً، وإن كان مجموع السلبين منفياً.

● قوله (قدّس سرّه) : **«لمطابقة القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقة تامّة**

---

(١) نهاية الحكمة، ص٤٥.

بما لها من الجهة».

استدلال على وجود الوجوب والإمكان في الواقع الخارجي، بنفس البيان الذي تقدّم منه في الفصل الأوّل من المرحلة الثالثة، لإثبات وجود النسبة في الخارج.

• قوله (قدّس سرّه): **«أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق».**

أي الموجود الأعمّ من الموجود بالذات ـ كالوجود ـ والموجود بالعرض ـ كالماهية ـ لأنّ الإمكان صفة لها، بالمعنى الذي تقدّم في الفصل الرابع من المرحلة الأولى.

• قوله (قدّس سرّه): **«كون الاتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن».**

لما كانت المعقولات الثانية الفلسفية هي من صفات الموجود، وقد تقدّم أنّها عين الموصوف في الخارج، كان الاتصاف بها في الخارج، وهذا بخلافه في العروض فإنّه يتوقّف على تعدّد العارض والمعروض، كان عروضها في الذهن، لأنّ مفهوم الموصوف غير مفهوم الوصف، فيحمل الوصف على الموصوف، وهو العروض.

• قوله (قدّس سرّه): **«وأمّا الامتناع فهو أمر عدمي بلا ريب».**

«لانتفاء الموضوع والمحمول في القضايا الموجهة به، فهو أولى بالعدم. فإذا كان معنى قولنا: اجتماع النقيضين محال، أنّ الموضوع ليس موجوداً، والمحمول وهو الامتناع ليس إلّا البطلان المحض، فما ظنّك بكيفية النسبة وهو الامتناع»[1].

وبهذا تبيّن الفرق بين الإمكان والامتناع، فإنّ الإمكان أمر عدمي له حظّ من

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٦٤.

الوجود، بخلاف الامتناع فإنّه عدم محض.

• قوله (قدّس سرّه) : **«اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام».**

تقدّم في الفصل السابع من هذه المرحلة، أنّ موضوع الإمكان هو الماهية، إذ لا يتصف الشيء بلا ضرورة الوجود والعدم، إلّا إذا كان في نفسه خِلواً من الوجود والعدم جميعاً، وليس إلّا الماهية من حيث هي. أمّا موضوع الوجوب، فليس هو الماهية وإنّما المفهوم، لأنّ الواجب لا ماهية له، كما تقدّم في الفصل الثالث من هذه المرحلة.

• قوله (قدّس سرّه) : **«وأمّا بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته».**

حاول المصنّف في كثير من المسائل التي تطرح في الأبحاث الفلسفية، أن يعرضها أوّلاً على أساس مباني أصالة الماهية، ثم يبيّنها من خلال ما انتهى إليه صدر المتألهين في القول بأصالة الوجود. وهذا ما وجدناه واضحاً في الفصل التاسع من هذه المرحلة، وسنقف على نماذج متعدّدة له في الأبحاث اللاحقة وخصوصاً في المرحلة الأخيرة من الكتاب. وهذه هي سيرة الآخوند ملّا صدرا في مواضع من كتابه «الأسفار الأربعة» يقول: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أوّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثمّ نفترق عنهم في الغايات، لئلّا تنبو الطباع عمّا نحن بصدده في أوّل الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول، إشفاقاً بهم. فكما أنّهم غيّروا معنى الواجب عمّا فهمه المتعلّمون من التعريف الخارج من التقسيم، فكذلك نحن غيّرنا معنى الممكن في بعض ما

سوى الواجب، عمّا فهمه الجمهور، كما ستقف عليه»[1].

بناءً على ذلك، حاول المصنّف في المقام بيان الوجوب والإمكان، على مبنى أصالة الماهية أوّلاً، ثمّ انتقل إلى بيانهما على أساس القول بأصالة الوجود ثانياً. فذكر أنّه على القول الأوّل: يكون الوجوب والإمكان وصفين للنسبة القائمة بين المحمول والموضوع، بخلافه على الثاني، فإنّهما يكونان وصفين للوجود، فيكون معنى الوجوب: كون الوجود في نهاية الشدّة، قائماً بنفسه، مستقلاً في ذاته على الإطلاق، كما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل الثالث من هذه المرحلة، والإمكان: كونه متعلّق النفس بغيره، متقوّم الذات بسواه. وبتعبير القرآن الكريم يرجع الوجوب والإمكان إلى الغنى والفقر.

قال بعض المحقّقين في حواشيه على الأسفار: «إنّ إمكان الوجودات الإمكانية هو افتقارها الذاتي الذي هو كونها أموراً تعلّقية، حيثيات ذواتها في أنفسها. وهي عين التعلّقات والارتباطات، لا أنّها أشياء لها التعلّق والارتباط. والضرورة هي تأكّد الوجود، والامتناع هو تأكّد العدم»[2].

وبهذا الاعتبار يتّضح أنّ الإمكان يقبل الشدّة والضعف، لأنّه وصف للوجود، وهو مقول بالتشكيك كما تقدّم.

هذا تمام الكلام في هذه الخاتمة، وبه ينتهي الحديث عن المرحلة الرابعة.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٨٥، الحاشية رقم ١.

المرحلة الخامسة



في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

الماهية من حيث هي ليست إلّا هي

الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ لما كانت تقبل الاتصاف بأنّها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلّية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حدّ ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا لا موجودة، ولا شيئاً آخر، وهذا معنى قولهم: إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية، يريدون به: أنّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية، وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الإنسان ـ وهي الحيوان الناطق ـ مثلاً، وإن كانت إمّا موجودة وإمّا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللإنسان معنى، ولكلّ من الوجود والعدم معنىً آخر، وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية، فلماهية الإنسان مثلاً معنىً، وللإمكان العارض لها معنىً آخر، وللأربعة مثلاً معنىً، وللزوجية العارضة لها معنىً آخر.

ومحصل القول: أنّ الماهية يحمل عليها بالحمل الأوّلي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.

الشرح

قبل الدخول في الأبحاث التي عرض لها المصنّف (قدّس سرّه) في هذه المرحلة، تجدر الإشارة إلى أنّ البحث عن الماهية وأحكامها، هل هو من المسائل الفلسفية أم لا؟

الصحيح أنّ البحث عن الماهية وأحكامها، تعدّ من صلب المسائل الفلسفية، سواء قلنا بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، كما هو المشهور بين الحكماء، أم بالعكس، كما نسب إلى شيخ الإشراق السهروردي. أمّا على الثاني فواضح، لأنّ الماهية تكون هي الواقعية الخارجية، والبحث الفلسفي ينصب على معرفة الحقائق الخارجية، كما تقدّم في الجزء الأوّل من الكتاب. وكذلك على الأوّل، لأنّ البحث عن الماهية، يكون بحثاً عن عوارض الموجود بما هو موجود، من غير أن يتقيّد بقيد طبيعي أو رياضي أو غيرهما.

توضيحه: أنّه تقدّم في المرحلة الرابعة أنّ الموجود ينقسم إلى ما له حدّ وماهية، وما ليس كذلك، والأوّل هو الممكن، والثاني هو الواجب، فيكون هذا التقسيم نظير تقسيم الموجود إلى علّة أو معلول، حادث أو قديم، فكما أنّ تلك الأقسام يكون البحث عنها فلسفياً، كذلك في المقام. وهذا ما أشار إليه صدر المتألّهين في الأسفار بقوله: «وسيتّضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية، أنّ الماهيات من الأعراض الأوّلية الذاتية لحقيقة الوجود، كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة، من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود»[1].

عرض المصنّف في هذا الفصل إلى أمرين:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٢٥.

الأوّل : تعريف الماهية.

الثاني : أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي.

الأمر الأوّل: تعريف الماهية

«الماهية» لغة: مصدر جعلي «مأخوذ عن (ما هو) أو عن (ما هي) نظير المصادر الجعلية، كالبسملة من (بسم الله الرحمن الرحيم) والحوقلة من (لا حول ولا قوّة إلّا بالله) »[١].

«وهذه اللفظة مشتقّة عما هو، فالياء للنسبة والتاء للمصدرية، وعند دخولها حذفت الواو، وأُبدلت ضمّة الهاء كسرة، فصارت ماهية.

قال بعض مشايخنا (قدّس سرّه) في تعليقته على الشوارق: «في بعض التعليقات أنّ لفظة الماهية مركّب من «ما» الاستفهامية، وياء النسبة، وتاء المصدرية، فزيدت الهمزة بعد الألف لمجانستها إياه، هرباً من التقاء الساكنين، فصارت مائية، ثمّ قلبت الهمزة هاء، فحصل المعنى المصدري، ثمّ نقلت إلى ما يقع في جواب ما هو، والياء فيها للنسبة إلى ما هو، وإنّما نسبت إلى ما هو، لأنّها تقع جواباً عنه»[٢].

والجوامع الروائية عبّرت عن الماهية بـ«المائية» أيضاً. ففي أصول الكافي بالإسناد إلى هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله الصادق (عليه السلام) أنّه قال للزنديق، حين سأله: ما هو؟ إلى قوله: قال له السائل: فله إنّيّة ومائية؟ قال: نعم، لا يثبت الشيء إلّا بإنية ومائيّة...»[٣]. وقال الإمام الباقر (عليه السلام): الله معناه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢ ص٧.

(٢) درر الفوائد، العلّامة الشيخ محمد تقي الآملي، ج١، ص٢٩٣.

(٣) أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب اطلاق القول بأنّه شيء، الحديث ٦.

المعبود الذي أله الخلق عن درك ماهيته والإحاطة بكيفيته...»[١].

وكيفما كان الأمر، تستعمل هذه اللفظة في البحوث الفلسفية على نحوين، أحدهما أخصّ، والآخر أعمّ.

الأوّل: الماهية بالمعنى الأخصّ

ذكرنا في الجزء الأوّل من الكتاب[٢]، أننا بعد أن قطعنا غائلة الشكّ والسفسطة التي تنكر الواقع الخارجي، وآمنّا أنّ هناك حقيقة وواقعاً وراء وجودنا الخاص، نجد أنّ هذه الواقعيات عندما تنعكس في الذهن تكون مختلفة بعضها عن بعض، بنحو يمكن سلب بعضها عن الآخر، مع أنّها «جميعاً متّحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية فنجد فيها إنساناً موجوداً وفرساً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً. وهكذا، فلها ماهيات محمولة عليها، بها يباين بعضها بعضاً، ووجود محمول عليها مشترك المعنى فيها، والماهية غير الوجود، لأنّ المختص غير المشترك»[٣].

والحاصل أنّ هذا المفهوم المختص الذي ينعكس في الذهن، من خلال تحليل حقيقة من حقائق العالم الخارجي، هو الذي يصطلح عليه الماهية بالمعنى الأخصّ. وهذا المعنى هو المقصود في أبحاث هذه المرحلة. وقد ذكرت في كلمات القوم بيانات متعدّدة لتعريفها، لكن لابدّ أن يعلم أنّ ما ذكر ليس تعريفاً حقيقياً، وإنّما هو تعريف لفظي. قال المصنّف في حواشيه على الأسفار تعقيباً على ما ذكره الشيرازي (والماهية: ما به يجاب عن السؤال بما

---

(١) توحيد الصدوق، باب تفسير قل هو الله أحد إلى آخرها. الحديث ٢.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية، ج١، ص١٨٦.

(٣) نهاية الحكمة، ص٩.

هو) قال: «تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها، وليس بحد، بل هو تعريف لفظي، لأنّ مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المعقولات العشر، بل هو من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات وأنواعها»[١].

وبيان آخر: إنّ مفهوم الماهية ليس مفهوماً ماهوياً، بل هو مفهوم فلسفي، وعليه فلا تعريف حقيقي له بالمعنى المصطلح، وإنّما يبين من خلال التعريف اللفظي، كما تقدّم فيما سبق. وبه يندفع إشكال الدور في المقام، توضيحه: «أنّ الماهية منسوبة إلى ما هو، فالياء للنسبة، والتاء علامة النقل، فأخذ «ما هو» في تعريف الماهية مستلزم للدور، كأخذ «كم هو» في تعريف الكمّية، و«كيف هو» في تعريف الكيفية»[٢].

أمّا ما ذكره القوم في تفسير الماهية بالمعنى الأخصّ فهو:

● الماهية: ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً. وإن شئت قلت: قالب ذهني كلّي للموجودات العينية، أو قلت: هو الحدّ العقلي والخصوصية الوجودية التي تنعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، لذا عبّر عنها المصنّف في نهاية الحكمة تارة بأنّها «ظهورات الوجود للأذهان» وأخرى «أنحاء الوجود» وثالثة «حدود الوجود»[٣]. قال في الأسفار: «والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبّر عنها عند بعضهم بالتعيّن، وعند بعضهم بالوجود الخاص. تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها. فكما أنّ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢، الحاشية، ١.

(٢) المصدر نفسه، الحاشية، ٢.

(٣) نهاية الحكمة، ص١٤ ـ ص١٥ .

العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدّر بقدره ويتشكّل بتشكّله ويتكيّف بتكيّفه ويتحرّك بتحرّكه ويسكن بسكونه، وهكذا في جميع الصفات التي يتعلّق بها الرؤية، كلّ ذلك على طريق الحكاية والتخيّل، لا على طريق الأصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة، فكذلك حال الماهية بالقياس إلى الوجود وتوابعه، فإنّ الماهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسّية»[1]. وقال في موضع آخر: «فإنّ ماهية كلّ شيء هي حكاية عقلية عنه، وشبح ذهني لرؤيته في الخارج، وظلّ له، كما مرّ ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني، مطابقاً للشهود العرفاني الذوقي»[2].

• الماهية: هي ما يقال في جواب ما هو، كما جاء في المتن. وهذا هو التعريف المشهور في كلمات القوم، كما أشار إليه الطوسي في المسألة الأولى من الفصل الثاني في المقصد الأوّل. وذكره السبزواري في منظومته حيث قال:

ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية والذات والحقيقة

كي يتّضح هذا التعريف، لابدّ من الوقوف على:

أوّلاً: هل المراد بـ«ما» في قولنا «ما هو» الحقيقية أو الشارحة؟

ثانياً: لماذا الماهيات تقع في جواب السؤال بـ«ما هو» دون غيرها؟

أمّا الأوّل: فقد ذكر المناطقة أنّ «ما» التي يُسأل بها عن المجهولات، تارة تكون شارحة وأخرى حقيقية. و«ما» الشارحة هي التي يُسأل بها عن الشيء قبل العلم بوجوده وتحقّقه، و«ما» الحقيقية يُسأل بها عن الشيء بعد العلم بتحقّقه. وبتعبير آخر: إنّ «ما» الشارحة يُسأل بها قبل «هل» البسيطة، و«ما» الحقيقية بعد «هل» البسيطة. والجواب الذي يقع لـ«ما» الشارحة، لا يبين به

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص١٩٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢٣٦.

حقيقة وماهية الشيء المجهول، وإنّما يبدّل اللفظ المسؤول عنه بلفظ آخر، أكثر وضوحاً عند المستمع، فلهذا يحتاج التعريف اللفظي إلى النقل من أصحاب اللغة وأهل الاصطلاح، وهذا ما تتكفّل به القواميس اللغوية، فإنّ التحديدات المذكورة فيها إنّما هي تعريفات لفظية، كما لو سألت عن معنى «غضنفر» فيجاب: إنّه «أسد» وكذا لو سألت ما «الوجود» فيقال: إنّه «الثابت العين» مثلاً. ولا يختص السؤال بـ«ما» الشارحة بالموجودات، بل يشمل كل معنىً وضع له لفظ معيّن يحتاج إلى تفسير وبيان، حتى لو كان من المعدومات.

أمّا الجواب الذي يقع لـ«ما» الحقيقية، فإنّه يبيّن به حقيقة وماهية الشيء المجهول، وإنّما سُمّيت هذه الـ«ما» حقيقية، لأنّ السؤال بها عن الحقيقة الثابتة «والحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهية الموجودة»[1] كما لو سُئل ما «الإنسان» فيأتي الجواب: «حيوان ناطق». من هنا فالسؤال بها يختص بالأمور الموجودة.

والحدود المبيّنة في جواب «ما» الشارحة يصطلح عليها بالحدود الاسمية، والتي تقع في جواب «ما» الحقيقية، بالحدود الحقيقية. والحدود الاسمية قد تختلف عن الحدود الحقيقية، وقد تتطابق معها، وفي الفرض الثاني تكون الحدود الاسمية قبل الهليات البسيطة، حدوداً حقيقية بعدها.

إذا اتضح ذلك نقول: إنّ الماهية إنّما تقع في جواب «ما» الحقيقية لا الشارحة، وذلك لأننا من خلال هذا السؤال نحاول أن نقف على حقيقية وهوية الشيء الموجود خارجاً، و«ما» الشارحة لا يمكنها أن تقوم بهذا الدور كما هو واضح. قال الحكيم السبزواري في ذيل قوله (ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية): «ما قيل، أي حُمل على الشيء. فالشيء معلوم من سياق المقام، (في

---

(١) المنطق، الشيخ محمّد رضا المظفر، منشورات فيروزآبادي، ج١، ص٩٤.

جواب ما الحقيقة) ماهية للشيء، وقد احترزنا بـ (ما الحقيقة) عن (ما الشارحة) فإنّ ما يقال في جوابها ليس ماهية، بل هو شرح الاسم»[1].

وأمّا الثاني: فالجواب عن سبب وقوع الماهيات دون غيرها في جواب السؤال بـ «ما هو» فهو «إنّ الذي عرفناه من الماهية في مباحث الوجود، بمعونة البراهين التي سيقت فيها، أنّ الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلّفة من حيثيتين مزدوجتين، حيثية الوجود الأبية عن الورود في الذهن، وحيثية الماهية التي تتّحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. وبعبارة أخرى: تحلّ الذهن معقولة، وربّما توجد في الخارج. ولا حيثية ثالثة لهما.

من هنا قضينا أنّ جميع المفاهيم المعقولة التي تحكي عن الوجودات الخارجية بما هي وجودات، أو لا تنطبق على الأعيان بوجه، ليست بمفاهيم ماهوية، وإنّما هي من تعمّلات العقل، وعناوين ذهنية لا موطن لها إلّا الذهن. فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلّا الوجود والماهيات الموجودة به (أي الوجود). وأمّا سائر المفاهيم المعمولة في الذهن فهي مسلوبة عنه، لا خبر عنها في الأعيان (وهذه هي المعقولات الثانية، الفلسفية والمنطقية).

فالذي نشير إليه بقولنا «هو» بالحقيقة من غير مجاز مفروض، هو ما وقع من الشيء في العين، وليس إلّا وجوده الحقيقي، وماهيته التي يعبّر عنها بالذات. وأمّا سائر المفاهيم غير الماهوية، كزوجية الأربعة وفردية الثلاثة، فإنّها لكونها من تعمّل الذهن، مسلوبة عن العين مفهوماً، وإن كانت ربّما تحقّقت فيها مصداقاً كما عرفت.

فقد تبيّن أنّ الذات المعبّر عنها بالماهية، هي المنطبقة على هوية الشيء في

---

(١) شرح المنظومة، ج١ / ٢ ص ٣٣٠.

العين لا غير. فالسؤال عن هويّة الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتحاده بها، بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض، لا يقع في جوابه إلّا الماهية. فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بـ(ما هو) »[1].

الثاني: الماهية بالمعنى الأعمّ

والمراد بها: «ما به الشيء هو هو» أي ما به يتحقّق الشيء، فتكون بهذا الاصطلاح شاملة للماهية بالمعنى الأخصّ، والموجودات التي لا ماهية لها بالمعنى الأوّل، كالذات الإلهية المقدّسة. قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «وأمّا قولهم ما به الشيء هو هو، فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأشياء، كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها، فيكون التعريف الثاني أعمّ مطلقاً»[2].

وقد أشار الشيرازي إلى كلا القسمين معاً بقوله: «إنّ الأمور التي تلينا لكلّ منها ماهية وإنيّة، والماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أنّ الكمّية ما به يجاب عن السؤال بكم هو. وقد يفسّر بما به الشيء هو هو، فيعمّ الجميع، والتفسير لفظي فلا دور»[3].

الأمر الثاني: الماهية ليست من حيث هي إلّا هي

من الخواص الأساسية التي ذكرت للماهيات بالمعنى الأخصّ، أنّها ليست من حيث هي إلّا هي، بمعنى أنّ كلّ ماهية إذا نظر إلى ذاتها وذاتياتها التي هي

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي، ج٢، ص٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٢.

الجنس والفصل، كما سيأتي في الفصول اللاحقة من هذه المرحلة، فإنّه لا يحمل عليها في مقام التعريف إلّا ذاتها وذاتياتها، ولازم ذلك أنّ كلّ ما هو خارج عن تلك الذاتيات تكون مسلوبة عنها. فمثلاً إذا كان قوام الإنسان بـ «الحيوانية والناطقية» فمعناه أنّ كلّ ما هو خارج عن ذلك، يصحّ سلبه عن الإنسان بما هو إنسان. على هذا الأساس، لما لمّا لم يكن الوجود جزءاً لماهية الإنسان، ولا عينها، إذن يصحّ سلبه عنها، كذلك العدم، فإنّه ليس مأخوذاً لا بنحو الجزئية ولا العينية. من هنا قيل: إنّ الإنسان من حيث هو إنسان لا موجود ولا معدوم. وهذا الكلام كما يجري في الوجود والعدم، يجري في جميع الأوصاف والأحكام المتقابلة التي تعرض الماهيات، كالوحدة والكثرة، والكلّية والجزئية، والزوجية والفردية، وغيرها من الصفات.

هذا ما يتعلّق بحال الماهيات في مقام التعريف. أمّا لو نظرنا إليها بلحاظ الواقع، فإنّ أي ماهية من الماهيات، لا تخلو بحسب هذا اللحاظ، إمّا أن تكون موجودة أو معدومة بالضرورة.

ولا تنافي بين أن تكون باللحاظ الأوّل، لا موجودة ولا معدومة، وأن تكون باللحاظ الثاني، إمّا موجودة أو معدومة. وذلك لأنّ السؤال عن ماهية الإنسان مثلاً. تارةً يكون بـ «ما» الحقيقية، فيكون الجواب: «حيوان ناطق» ومن الواضح أنّه لم يؤخذ لا الوجود ولا العدم في تعريف الإنسان بما هو إنسان. وأخرى يكون السؤال عن الإنسان بـ «هل» البسيطة، فيكون الجواب: إمّا موجود أو معدوم. وهذا هو مراد الحكماء من قولهم: إنّ الماهية بالحمل الأوّلي ـ أي في مقام السؤال بـ «ما» الحقيقية ـ ليست هي إلّا هي، والماهية بالحمل الشائع ـ أي في مقام السؤال بـ «هل» البسيطة ـ إمّا موجودة أو معدومة.

لذا قال المصنّف في المتن: «فماهية الإنسان وهي الحيوان الناطق مثلاً،

وإن كانت إمّا موجودة وإمّا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللإنسان معنى، ولكلّ من الوجود والعدم معنىً آخر، وكذا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية، فلماهية الإنسان مثلاً معنىً، وللإمكان العارض لها معنىً آخر، وللأربعة معنىً، وللزوجية العارضة لها معنىً آخر». قال صدر المتألهين في الأسفار: «وليس أنّ الإنسانية إذا لم تخلُ من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص، تكون من حيث إنّها إنسانية، إمّا واحدة أو كثيرة أو عامّة أو خاصّة، وهكذا الحكم في سائر المتقابلات، التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها. وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية أخرى»[1].

والحاصل أنّ هناك «فرقاً بين أن يكون الشيء مع الشيء، وأن يكون الشيء نفس الشيء، فكما أنّ ليس كلّ من الوجود والعدم أو الوحدة والكثرة أو العموم والخصوص أو غير ذلك في حدّ ذات الآخر، كذلك ليست في حدّ ذات أيّة ماهية كانت، بمعنى أنّها ليست عينها ولا جزءها، وإن لم تخل منها»[2].

فتحصّل إلى هنا أنّ مضمون هذه القاعدة:

- أنّ الماهية في مرتبة ذاتها، ليست إلّا ذاتها وذاتياتها.
- أنّ الأمور الخارجة عن ذات الماهية، يصحّ سلبها عنها.

بعد أن اتضح المراد من قولهم: الماهية ليست من حيث هي إلّا هي، هنا تساؤل وإشكال.

أمّا التساؤل: هل مضمون القاعدة بديهي أم يحتاج إلى استدلال؟

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية الطباطبائي، ج٢، ص٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٤، حاشية السبزواري رقم، ١.

الظاهر من كلام المصنّف في المتن تبعاً لجملة من الفلاسفة، أنّه حاول الاستدلال على إثبات ذلك ببيان مؤداه صحّة اتصاف الماهيات بالأمور المتقابلة «فلو كانت في مرتبة ذاتها موجودة لم تتصف بالمعدومية، وبالعكس، ولو كانت في ذاتها جزئية لم تتصف بالكلّية، وبالعكس، ولو كانت في مرتبة ذاتها واحدة لم تتصف بالكثرة، وبالعكس. فمن صحّة اتصافها بالموجودية تارة والمعدومية أخرى، وكذا بالوحدة والكثرة، أو الجزئية والكلّية، يستكشف أنّها في مرتبة ذاتها ليست شيئاً منها، بل هذه الأمور أحوال طارئة عليها، فهي في مرتبة كونها معروضة لتلك الأحوال ليست شيئاً منها، كما أنّ الجسم في مرتبة كونه معروضاً للسواد والبياض ليس شيئاً منهما، بل بطريان السواد عليه يصير أسود، وبطريان البياض عليه يصير أبيض»[1].

إلّا أنّ هذا الاستدلال غير تام من جهة، مضافاً إلى أنّه لا حاجة إليه من جهة أخرى.

أمّا كونه غير تامّ، فلأنّه أخصّ من المدّعى، لأنّ هناك جملة من الأحكام والعوارض اللازمة للماهيات لا يجري الاستدلال المذكور فيها، كالزوجية للأربعة، والفردية للثلاثة، والإمكان للماهية، فإنّ الأربعة لا تقبل الاتصاف بما يقابل الزوجية وهي الفردية، والثلاثة لا تقبل الاتصاف بما يقابل الفردية وهي الزوجية، والماهية لا تقبل الاتصاف بما يقابل الإمكان، مع أنّها جميعاً خارجة عن ذات الماهية، كما صرّح به المصنّف في المتن بقوله: «فلماهية الإنسان معنىً، وللإمكان العارض لها معنىً آخر، وللأربعة مثلاً معنىً وللزوجية العارضة لها معنىً آخر».

وأمّا أنّه لا حاجة للاستدلال على صحّة مضمون القاعدة، لأنّ «تصوّر قضية

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ج١، ص٢٩٥.

(ليست الماهية من حيث هي إلّا هي) كاف في التصديق بها، فإنّ مفادها أنّ الماهية في حدّ ذاتها ليست إلّا ذاتها، بمعنى أنّها ليست شيئاً غير ذاتها»[١]. وهذا ما صرّح به المصنّف في حواشيه على الأسفار بقوله: «فالسلوب التي في قولهم: الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة ... الخ، إنّما هي سلوب بحسب الحمل الأوّلي، أي أنّ مفهوم الإنسان مثلاً هو مفهوم الإنسان، وليس بمفهوم الموجود ولا مفهوم المعدوم وهكذا، ولذا كانت القضية بديهية»[٢].

إشكال

إذا اتضح مضمون هذه القاعدة المعروفة بين الحكماء والمتكلّمين، يرد إشكال مشهور، هو أنّ لازم صحّة ذلك ارتفاع النقيضين عن الماهية من حيث هي، فإنّ الوجود والعدم نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلو قبلنا أنّ الماهية من حيث هي لم يؤخذ فيها الوجود والعدم، لزم ارتفاع النقيضين، وهو ممتنع عقلاً، وهكذا باقي الصفات والعوارض المتقابلة.

وقد أجاب القوم عن هذا الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل: «إنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في مرتبة الذات التي هي إحدى مراتب الواقع غير مستحيل، وإنّما المستحيل ارتفاعهما عن الواقع بجميع مراتبه، من مرتبة الذات ومرتبة الوجود الذهني ومرتبة الوجود

---

(١) نهاية الحكمة، العلّامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٦٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٣، حاشية الطباطبائي رقم، ٣.

الخارجي»[1] وهذا ما صرّح به جملة من أعلام القوم. قال الشيرازي في الأسفار: «لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع، غير مستحيل، بل إنّما المستحيل خلوّه في الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة»[2]. وقال السبزواري في شرح المنظومة: «وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، لأنّ معناه أنّ كلّ واحد منهما ليس عيناً للماهية ولا جزءاً منها، وإن لم يخل عن أحدهما في الواقع»[3]. ومراده أنّ «ارتفاع النقيضين في المرتبة عبارة عن كون النقيضين معاً خارجاً عن حقيقة الشيء، كالسواد واللاسواد بالقياس إلى الجسم، فإنّ شيئاً منهما ليس ذات الجسم وعين ماهيته، ولا جزءاً من ماهيته، وإن لم يكن في مرتبة عروض السواد لا يخلو عن أحدهما. ومنه يظهر أنّ السرّ في جواز ارتفاعهما عن المرتبة، عدم كون مرتبة الماهية مرتبتهما (أي السواد واللاسواد) فالمحال ارتفاع النقيضين في مرتبة تحقّق أحدهما، لا في مرتبةٍ لا تكون مرتبتهما»[4] وهذا معنى ما ذكره في المتن بقوله: «إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية يريدون به: أنّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهية».

وهذا الجواب لمّا كان ظاهره غير قابل للقبول، لأنّ مرجعه إلى السالبة بانتفاء المحمول، أي أنّ الوجود والعدم المرفوعين عن مرتبة الماهية، وإن كانا نقيضين، إلّا أنّه يجوز ارتفاعهما. من هنا أشكل على هذا بأنّ القواعد العقلية غير قابلة للتخصيص، وبتعبير الحكيم السبزواري في منظومته: «عقلية الأحكام لا تخصّص» وليس حالها كالعمومات اللفظية التي تقبل التخصيص، وإنّما مآل

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص ٢٧٠.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٤.
(٣) شرح المنظومة، علّق عليه، آية الله حسن زاده الآملي، ج١ / ٢، ص ٣٣٤.
(٤) درر الفوائد، تأليف العلامة الشيخ محمد تقي الآملي، ج١، ص ٢٩٥.

الاستثناء فيها إلى انهدامها وعدم تماميتها من رأس، كما هو مبرهن في محلّه. لذا حاول المصنّف (قدّس سرُّه) في نهاية الحكمة، أن يرجع هذا الجواب إلى الجواب الثاني الذي ذكره المحقّقون للتخلّص من هذه الشبهة.

الجواب الثاني: لم يعرض المصنّف هذا الجواب في المتن، وإنّما أشار إليه في نهاية الحكمة، لكن حتى لا تبقى هذه الشبهة بلا جواب في هذه المرحلة، أودّ الإشارة ولو إجمالاً إلى ما ذكره القوم، تاركاً التفصيل إلى موضع آخر.

توضيحه: أنّ الوجود ينقسم إلى مطلق ومقيّد، كذلك العدم فإنّه مطلق ومقيّد كالعدم الذاتي والعدم الزماني، ولمّا كان نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض الوجود المطلق رفع الوجود المطلق، ونقيض الوجود المقيّد رفع الوجود المقيّد، كذلك نقيض العدم المطلق رفع العدم المطلق، ونقيض العدم المقيّد رفع العدم المقيّد.

وفيما نحن فيه لا نريد أن نرفع الوجود المطلق والعدم المطلق عن مرتبة الماهية وإنّما نريد رفع الوجود المقيّد بالمرتبة والعدم المقيّد بالمرتبة. وبتعبير آخر: لا نريد أن نقول إنّ الماهية من حيث هي لا موجودة مطلقاً ولا معدومة مطلقاً، أي في جميع المراتب الوجودية، وإنّما نريد أن نقول: إنّ الوجود لا هو جزء في ماهية الإنسان مثلاً، ولا هو عين تلك الماهية، كذلك العدم، فإنّه لا هو جزء الماهية ولا عينها، وهذا هو المراد من الوجود المقيّد والعدم المقيّد.

ومن الواضح أنّ الوجود المقيّد ليس نقيضه العدم المقيّد، وإنّما نقيضه رفع الوجود المقيّد، كذلك العدم المقيّد، ليس نقيضه الوجود المقيّد، بل رفع العدم المقيّد، فإذا كان النقيضان هما الوجود المقيّد ورفعه، فلابدّ أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً؛ لاستحالة اجتماعهما وارتفاعهما، وقد تقدّم أنّ الوجود لم

يؤخذ قيداً في الماهية، فيكون رفعه هو الصادق، وأخذه قيداً هو الكاذب. كذلك في جانب العدم، فإنّه لم يؤخذ قيداً في الماهية، فيكون رفعه هو الصادق. وهذا معنى ما ذكره الحكيم السبزواري بقوله: «فما هما نقيضان لم يرتفعا، وما ارتفعا ليسا بنقيضين»[1] «لأنّ نقيض الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، هو عدم ذلك الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، وهذا العدم ليس بمرفوع، لأنّ معنى رفع الوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، هو عدم وجود ذلك الوجود في مرتبة الذات. وأمّا العدم المقيّد بكونه في مرتبة الذات، فهو وإن كان مرفوعاً، إلّا أنّه ليس نقيضاً للوجود المقيّد بكونه في مرتبة الذات، حتى يلزم ارتفاع النقيضين»[2].

قال الشيرازي في الأسفار: «فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة، أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً، وكذا كلّ مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها. فالسلوب البسيطة كلّها صادقة إلّا سلب نفسها، والإثباتات كلّها كاذبة إلّا إثبات نفسها، إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي، وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين، وذلك لما قيل: إنّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة، سلب ذلك الوجود فيها، أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة، بأن يكون القيد للوجود المسلوب، لا لسلبه. فهذا السلب هو سلب المقيّد، لا السلب المقيّد، وبين المعنيين فرق كما لا يخفى»[3].

فتحصّل: «أنّ الوجود والعدم المقيّدين ليسا بنقيضين، وإطلاق النقيضين عليهما هو بالمسامحة، وباعتبار حالهما لو أخذا مطلقين. وهذا هو مرادهم بأنّ

---

(١) شرح المنظومة، علّق عليه، آية الله حسن زاده الآملي، ج ١ / ٢، ص ٣٣٥.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج ١، ص ٢٧١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٣، ص ٢٧١.

ارتفاع النقيضين عن المرتبة غير محال، يعنون به أنّ الوجود المقيّد والعدم المقيّد ليسا بنقيضين حقيقة، لا أنّهما مع كونهما نقيضين حقيقة يجوز ارتفاعهما، فإنّه لا معنى لتخصيص هذه القاعدة العقلية التي هي أبده البديهيات وأولى الأوائل»[1].

أضواء على النص

● قوله (قدّس سرّه) : **«الماهية من حيث هي ليست إلّا هي».**

اتّفقت كلمات الفلاسفة والمتكلّمين على صحّة مضمون هذه القاعدة، وقد أشرنا في الشرح إلى بعض كلمات الحكماء، ومن المتكلّمين الذين أشاروا إليها، الإمام الرازي في المباحث المشرقية قال: «اعلم أنّ لكلّ شيء حقيقة هو بها هو، وتلك الحقيقة مغائرة لجميع صفاتها، لازمة كانت أو مفارقة، فالفرسية من حيث هي فرسية، ليست في نفسها شيئاً إلّا الفرسية، وهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة، ولا موجودة ولا معدومة، على أن يكون كلّ ذلك داخلاً في مفهوم الفرسية، بل هي من حيث إنّها فرسية ليست إلّا الفرسية. فالواحدية صفة مضمومة إلى الفرسية، فتكون الفرسية معها واحدة، وأيضاً فهي من حيث إنّها تطابق أموراً كثيرة تجدها عامّة، والفرسية في نفسها ليست إلّا الفرسية، ويدلّ عليه أنّ المفهوم من الفرس ليس هو المفهوم من الواحد، وإلّا لامتنع أن يكون إلّا واحداً، ولا المفهوم من الكثرة وإلّا لامتنع حملها على الواحد، وكما أنّها ليست نفس الوحدة والكثرة فليست متضمّنة لهما أو لأحدهما، وإلّا عاد المحال، إذاً هما قيدان خارجان عن الفرسية، والمعروض مغائر للعارض، فالفرسية من حيث هي فرسية تكون مغائرة لهما»[2].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، التعليقة رقم، ٨٤.

(٢) المباحث المشرقية، ج١، ص٤٨.

● قوله (قدّس سرّه) : «**الماهية**».

ذكر الحكيم السبزواري أنّ الماهية أعمّ من الذات والحقيقة، قال في شرح المنظومة: «والذات والحقيقة، أي كلّ واحد منهما، قيلت عليها، أي على الماهية، مع وجود خارجي، فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها، بل ماهيتها، فإنّ الماهية أعمّ منهما، لكن ربّما لا يراعى هذا الفرق فيستعمل كلّ بمعنىً»(١).

وأوضح الآملي في تعليقته: «لأنّ الماهية تطلق على ما يطلق عليه الذات والحقيقة، أعني الماهية الملحوظة مع وجود خارجي، وعلى الماهية الملحوظة مع وجود ذهني التي يقال عليها المفهوم، وعلى الماهية من حيث هي هي التي هي أعمّ من الذات والحقيقة ومن المفهوم. فبين الماهية والذات والحقيقة عموم مطلق بحسب الصدق.

● قوله (قدّس سرّه) : «**وكذا سائر الصفات المتقابلة**».

لا يخفى أنّ التقابل هنا أُريد به معناه اللغوي، لأنّه سيجيء في الفصل العاشر من المرحلة الثامنة، أن لا تقابل بين الواحد والكثير أصلاً، وإنّما هو اختلاف تشكيكي. قال: «والحقّ أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف، ليس من التقابل المصطلح في شيء، لأنّ اختلاف الموجود المطلق، بانقسامه إلى الواحد والكثير، اختلاف تشكيكي، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق».

● قوله (قدّس سرّه) : «**من حيث**».

«إنّ الحيثية تعني وجود شيء ذي أبعاد وجوانب متعدّدة، يتوصّل إليها الذهن من خلال التحليل، وهذه الأبعاد قد تكون عينية وخارجية، فعندما يقال: إنّ هذا الشيء من حيث كذا هو هكذا، فإنّ ذلك يعني أنّ هذا الحكم يخصّ هذه الجهة دون سواها من الجهات والجوانب الأخرى. فمثلاً حين يُقال: الإنسان

---

(١) شرح المنظومة، علّق عليه آية الله حسن زاده الآملي، ج ١ / ٢، ص ٣٣٣.

موجود نامٍ، فهل هذا الحكم ثابت للإنسان من جهة كونه إنساناً، أي حيواناً ناطقاً، الجواب: كلّا. أو أنّه ثابت له من جهة كونه ناطقاً ذا عقل وشعور، الجواب: كلّا. أو أنّه ثابت له من حيث هو حيوان، الجواب: كلّا. أو أنّه ثابت له من جهة كونه جسماً مركّباً من عدّة عناصر؟ الجواب: كلّا.

إذن من أيّة حيثية وجهة يلحقه هذا الحكم؟ الجواب: إنّما يكون الإنسان موجوداً نامياً، من حيث هو جسم حيّ، أي أنّ هذا الحكم يتعلّق بالإنسان من هذه الجهة، بغضّ النظر عن الجهات الأخرى، كالناطقية والحيوانية والجسمية، لأنّ خاصية النمو ثابتة للكائن الحي من حيث هو كذلك»[1].

والحيثية في كلماتهم، إمّا إطلاقية أو تعليلية أو تقييدية.

«الحيثية الإطلاقية: أن يكون الغرض من التقييد بيان الإطلاق عن جميع ما عداه، مثل ما يقال: الماهية من حيث هي، حكمها كذا، أي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، حكم نفسها كذا، وفي الموقف التاسع من الإلهيات الذي في فيضه وإبداعه تعالى، جعل المصنّف (الشيرازي) الحيثية الإطلاقية قسمين، وأدرجها في الحيثية التقييدية نظراً إلى ظاهر التقييد في التعبير، وغيره ثلّث القسمة.

الحيثية التعليلية: أن يكون الغرض من التقييد بيان علّة الحكم للمقيّد، كأن يقال: الإنسان من حيث إنّه مدرك الأمور الغريبة متعجّب، وأنّه من حيث إنّه متعجّب ضاحك، فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع، إذ العلّة خارجة، والمراد علّة الوجود لا علّة القوام، ولكونها خارجة ليست مكثّرة للموضوع.

الحيثية التقييدية: أن يكون الغرض من التقييد أخذ المقيّد مع القيد

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة، عبد الجبّار الرفاعي، ج٤، ص٢٢٦.

مجموعين، كأن يقال: الجسم من حيث إنّه سطح أبيض، والجسم من حيث إنّه أبيض مرئي.

وعلى هذا الأساس، فإذا قلنا: الثوب من حيث إنّه أبيض، مفرّق لنور البصر، كانت الحيثية تقييدية، وإذا قلنا من حيث صنعة القصّار فيه مفرّق له، أو من حيث إنّه أشرقت عليه الشمس، كانت الحيثية تعليلية، فإنّهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فإنّه زائد متّصل.

فإن قلت: التعجّب وإدراك الأمور الغريبة ونحوهما أيضاً زوائد متصلة، ويؤخذ كالجزء للموضوع، فيكون حيثيات تقييدية مكثّرة للموضوع، والحال أنّها تعليلية.

قلت: نعم إذا اعتبرت هكذا، كانت تقييدية، لكن بناء كونها تعليلية على كون الإنسان مثلاً فقط موضوعاً، وجعل التعجّب مثلاً خارجاً وعلّة للحكم، لا جزء للموضوع، فالتكثير الذي يتراءى هو من اعتبار جعلها تقييدية، لا من اعتبار جعلها تعليلية»[1].

● قوله (قدّس سرّه): **«وكذا الصفات العارضة»**.

«اعلم أنّ للماهية نحوين من العارض:

أحدهما: ما يعرضه من حيث هي هي، لا بشرط الوجود، ولا محالة يكون اتصاف الماهية به في الوجودين معاً، إذ لا يشترط في اتصافها به الوجود الخارجي أو الذهني، بل يكفي في عروضه نفس تقرّر الماهية ومحض شيئيتها، بحيث لو فرض ثبوتها منفكة عن كافّة الوجودات، لكان نفس ثبوتها كافياً في عروض عارضها، وهذا مثل الوجود نفسه والوحدة والإمكان وما يشبهها.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السبزواري رقم ٢، ج١، ص٩٣؛ درر الفوائد، الشيخ محمد تقي الآملي، ج١، ص٢٩٩.

ثانيهما: ما يعرضه بعد عروض الوجود، فتكون رتبته بعد رتبة الوجود، وذلك كالسواد والبياض ونحوهما، بالنسبة إلى الجسم مثلاً. والقسمان كلاهما من عوارض الماهية، إلّا أنّهم اصطلحوا في تسمية الأول بعوارض الماهية والثاني بعوارض الوجود، فرقاً بينهما»[1].

وقد لخّص الحكيم السبزواري موضوعات هذا الفصل في منظومته الفلسفية بقوله:

ما قيل في جواب ما الحقيقة ... ماهية والذات والحقيقة

قيلت عليها مع وجود خارجي ... وكلّها المعقول ثانياً يجي

وليست إلا هي من حيث هيه ... مرتبة نقائض منتفيه

والكون في تلك انتفا المقيّد ... نقيضه دون انتفا مقيّد[2]

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، ج١، ص٢٩٧.

(٢) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١ / ٢، ص٣٢٩.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية
وما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عداها، ممّا يتصوّر لحوقه بها، ثلاثة اعتبارات: إمّا أن تعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيء، والقسمة حاصرة.

أمّا الأوّل: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع، كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه.

وأمّا الثاني: فأن يشترط معها أن لا تكون معها غيرها، وهذا يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن يقصر النظر في ذاتها، وأنّها ليست إلّا هي، وهو المراد من كون الماهية بشرط في مباحث الماهية، كما تقدّم في الفصل السابق.

وثانيهما: أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض، كان زائداً عليها، غير داخل فيها، فتكون إذا قارنها جزء من

المجموع «مادة» له، غير محمولة عليه.

وأمّا الثالث: فأن لا يشترط معها شيء، بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء ولا يقارنها.

فالقسم الأوّل هو الماهية بشرط شيء، وتسمّى «المخلوطة». والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمّى «المجرّدة». والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمّى «المطلقة».

والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلّية في الذهن، فتقبل الانطباق على كثيرين، وهي موجودة في الخارج، لوجود قسمين من أقسامها، أعني المخلوطة والمطلقة فيه، والمقسم محفوظ في أقسامه، موجود بوجودها.

والموجود منها في كلّ فرد، غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد. ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه، وهو محال، وكان الواحد بالعدد متّصفاً بصفات متقابلة، وهو محال.

الشرح

قبل الدخول في الأبحاث التي أشار إليها المصنّف في هذا الفصل، نقف إجمالاً على تاريخ هذه المسألة. قال الشهيد مطهري في شرح المنظومة: «من المسائل الفلسفية المهمّة، التي تبحث في مباحث الأمور العامّة في الفلسفة، هي مسألة اعتبارات الماهية. ويعتبر هذا البحث من مبتكرات نصير الدين الطوسي، كما تبيّن لنا ذلك من خلال التحقيق، إذ لم نعثر على بحث مستقل في هذه

المسألة قبل ذلك، وإن كان صدر المتألهين قد أشار في الأسفار إلى أنّه قد ورد في كلام الشيخ ما يخصّ اعتبارات الماهية. كما ذكر ذلك السبزواري في شرح المنظومة هنا، إلّا أنّه لم نعثر على بحث مستقل تحت عنوان (اعتبارات الماهية) في مصنّفات الشيخ الرئيس، كما لم نعثر على ذلك لدى شيخ الإشراق، أو لدى المُتقدّمين على الطوسي، ولذا يبدو أنّ أوّل من ذكر هذا البحث هو الخواجه نصير الدين الطوسي في (التجريد).

ورود بحث اعتبارات الماهية إلى علم الأصول

لقد تطوّر بحث اعتبارات الماهية، بعد نصير الدين الطوسي، وأثيرت من خلاله مسائل عديدة. ولم تزل هذه المسألة مورداً للبحث حتّى الآن. وقد تسرّب هذا البحث إلى علم أصول الفقه، في جملة المسائل الفلسفية التي تغلغلت في هذا العلم، حيث نجد أنّ علماء الأصول عندما يريدون تعريف (المطلق والمقيّد) الذي هو من مباحث الألفاظ المهمّة في أصول الفقه، يستعينون بمبحث اعتبارات الماهية.

ولعلّ أوّل من استقدم هذا البحث إلى علم الأصول، هو الآخوند الخراساني»[1].

توجد في هذا الفصل عدّة أبحاث:

الأوّل: اعتبارات الماهية أو تقسيماتها.

الثاني: مقسم اعتبارات الماهية.

الثالث: الكلّي الطبيعي والمسائل المتعلّقة به.

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ج٤، ص٢٤٢.

البحث الأوّل: اعتبارات الماهية

المشهور في كلمات الفلاسفة أنّ للماهية اعتبارات ثلاثة، إذا ما قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها.

توضيح ذلك: إذا أخذنا ماهية بنظر الاعتبار كالإنسان مثلاً، وقايسنا بينها وبين ما يمكن أن يعرضها من العوارض الخارجة عن ذاتها، كالعلم مثلاً، نجد أنّ لها حالات ثلاث:

الأولى: اعتبار الماهية مشروطة ومقيّدة بذلك الأمر الخارج عنها، كماهية الإنسان التي تؤخذ معها جميع الخصوصيات الفردية لزيد مثلاً. هنا تكون الماهية صادقة على هذا الفرد بتمام مشخّصاته وخصوصيّاته، فيصحّ قولنا «زيد إنسان». وهذه هي الماهية بشرط شيء، ويصطلح عليها بالماهية المخلوطة، لأنّها تتكوّن من ذات الماهية منضماً إليها شيء خارج عن ذاتها وقوامها.

الثانية: اعتبار الماهية مشروطة ومقيّدة بعدم ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها. ويقصر النظر عليها بما هي هي، وهذه هي الماهية بشرط لا، ويصطلح عليها بالماهية المجرّدة، لأنّها مجرّدة عن كلّ ما هو خارج عن ذاتها وقوامها.

الثالثة: ألا تعتبر مشروطة بوجود شيء خارج عن ذاتها كما في الأولى، ولا بعدمه كما في الثانية، وإنّما تكون بنحو يمكن أن يقارنها شيء، وأن لا يقارنها. وهذه هي الماهية لا بشرط، ويصطلح عليها بالماهية المطلقة، لأنّها قابلة للصدق مع بشرط شيء، وبشرط لا معاً.

والفارق الأساس بين هذه الأقسام الثلاثة أنّ الماهية لا بشرط، لا يمكن أن يكون لها ما بإزاء مستقل في الواقع الخارجي، لأنّ الماهية في الخارج لا تعدو إمّا أن تكون مع الصفة وإمّا فاقدة لها. فمثلاً إذا أخذنا ماهية الإنسان وصفة العلم

بنظر الاعتبار وتتبّعنا أنحاء وجود هذه الماهية في الواقع الخارجي، لوجدنا أنّ «هناك حصّتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم، وهما: الإنسان الواجد للصفة خارجاً، والإنسان الفاقد لها خارجاً، ولا يتصوّر لها حصّة ثالثة ينتفي فيها الوجدان والفقدان معاً لاستحالة ارتفاع النقيضين. ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد، ليس حصّة ثالثة في الخارج في عرض الحصّتين السابقتين. ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن وتتبّعنا عالم الذهن في معقولاته الأوّلية التي ينتزعها من الخارج مباشرة، نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية، كلّ واحد يشكّل صورة للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الأخريين، لأنّ لحاظ ماهية الإنسان في الذهن، تارة يقترن مع لحاظ صفة العلم، وأخرى يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم، وهذا نحو آخر من المقيّد، وثالثة لا يقترن بأي واحد من هذين اللحاظين. وهذه حصص ثلاث عرْضية في اللحاظ في وعاء الذهن»[1].

اصطلاح آخر في بشرط لا

هناك اصطلاح آخر في «بشرط لا»، يأتي بحثه في مباحث الجنس والفصل من هذه المرحلة، ولا علاقة له في «بشرط لا» الذي هو من اعتبارات الماهية، ويراد به: مغايرة الشيء لمقارنه، وإباؤه عن حمله عليه، توضيحه إجمالاً ـ وسيأتي بحثه في الفصل الرابع ـ : إذا أخذنا ماهية الحيوان مثلاً، وجدناها تشترك في أكثر من نوع، فالإنسان حيوان، والغنم حيوان، والبقر حيوان... وهكذا. تارة نلحظها بما هي ماهية تامّة، بحيث يكون كلّ ما يقارنها

---

(١) دروس في علم الأصول: تأليف الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (طاب ثراه) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، ص ١٢٤.

من المفاهيم كالناطقية والصاهلية، زائداً عليها خارجاً عن ذاتها وذاتياتها، حينئذٍ تكون مباينة للمجموع منها ومن المقارن، كالناطقية إذا انضمّت إلى الحيوانية وتكوّن منهما الإنسان. مثل هذا اللحاظ للماهية يعبّر عنه بشرط لا، وهذه هي «المادة» اصطلاحاً في قبال الصورة. والماهية بهذا اللحاظ لا يحمل عليها الجزء الآخر ولا الكلّ، ولا تحمل على الجزء الآخر ولا على الكلّ.

وأخرى نعقلها بما هي مقيسة إلى عدّة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنّها: الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا بقر وإمّا غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصّلة، حتّى ينضمّ إليها فصل أحد تلك الأنواع، فيحصّلها نوعاً تامّاً. وهذا اللحاظ للماهية يعبّر عنه لا بشرط، وتسمّى «جنساً». وهذا معنى قول الحكماء: إنّ المادّة هي الجنس، لكن بشرط لا، وإنّ الجنس هو المادّة، لكن لا بشرط.

وهذان الاعتباران الجاريان في الجزء المشترك من الماهية، يجريان في الجزء المختص أيضاً، وتسمّى بالاعتبار الأوّل «صورة» وتكون جزءاً لا تحمل على الكلّ، ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً».

والفرق بين هذين الاصطلاحين في «بشرط لا» من وجوه:

«الأوّل: أنّ ما أخذت الماهية مجرّدة عنه في الاصطلاح الأوّل، هو جميع ما عداها، حتّى الوجود والعدم، ولذا لا تكون الماهية بهذا الاعتبار في الذهن، فضلاً عن الخارج، إذ الكون في الذهن شيء ما عداها، والمفروض اعتبار تجرّدها عن جميع ما عداها، حتّى الكون في الذهن. وما أخذت مجرّدة عنه في الاصطلاح الثاني، هو الشيء المخصوص، وهو الذي لو قارنها لحصل من انضمامه إليها مجموع مركّب، لا تصدق تلك الماهية على هذا المركّب بهذا الاعتبار، أي باعتبارها مجرّدة عمّا ينضم إليها.

الثاني: أنّ السلب في (بشرط لا) بالاصطلاح الأوّل، متوجّه إلى وجود الأمور الزائدة عليها عنها، ويكون المراد سلبها عنها واعتبارها بحيث تكون مع عدم وجود شيء ممّا عداها معها، سواء كان من أعراضها اللازمة أو المفارقة. وفي الاصطلاح الثاني متوجّه إلى صدقها عليها، والمراد سلب اتّحادها معها في الوجود وإن كانت معها.

الثالث: أنّ الماهية (بشرط) بالمعنى الأوّل غير موجودة كما عرفت، بخلاف المعنى الثاني فإنّها موجودة كما هو واضح»[1].

وقد أشار المحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات، إلى هذين الاصطلاحين لـ«بشرط لا» بقوله «من الكلّيات ما قد يتصوّر معناه فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون معناه الأوّل مقولاً على ذلك المجموع، بل جزء منه. ومنها ما يتصوّر معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه، ويكون معناه الأوّل مقولاً على المجموع حال المقارنة»[2].

وقال الحكيم السبزواري في شرحه على منظومته: «(فأوّل)، أي أوّل معنيي بشرط لا، (حذف جميع ما عدا) حتّى الوجود خارجاً أو ذهناً. وهذا هو المستعمل في مباحث الماهية، مقابلاً للمطلقة والمخلوطة. وحيث اعتبر تجرّده عن جميع ما عداه، فلا وجود للماهية المجرّدة في الذهن، فضلاً عن الخارج. (والثاني) من معنيي بشرط لا، أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها شيء، اعتبر لا من حيث هو داخل فيها، بل من حيث هو زائد عليها، وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار (كالحيوان) مأخوذاً مادّة و(جزءاً قد

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣٠٣.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج١، ص٧٦، في علم المنطق.

بدا). كما قال الشيخ: «إنّ الماهية، قد تؤخذ بشرط لا شيء، بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع، مادّة له، متقدّماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود. وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر، فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده»(١).

البحث الثاني: مقسم اعتبارات الماهية

في هذا البحث لابدّ من الوقوف على أمرين:

الأوّل: هل هذه الاعتبارات الثلاثة أقسام للماهية، أم للاعتبار واللحاظ الذهني؟

الثاني: وإذا ثبت أنّها أقسام للماهية، فما هو المقسم لهذه الأقسام؟

الأمر الأوّل: وقع الكلام بين المحقّقين من الفلاسفة وعلماء الأصول، في أنّ هذه الاعتبارات، هل هي أقسام للماهية، أم أنّ الأمر ليس كذلك؟

المشهور بين الحكماء أنّ هذه الاعتبارات هي أقسام للماهية، وهو الذي اختاره المصنّف في المتن. حيث قال: «والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة...». وعلى هذا الأساس لابدّ أن يكون هناك مقسم لها «يمثّل القدر المشترك بين هذه الأقسام، ولو لم يكن هناك مقسم فلا معنى للتقسيم. فالحيوان مثلاً يقسّم إلى ناطق وغيره، والقدر المشترك بينهما هو الحيوان الأعمّ من أن يكون ناطقاً أو غير ناطق، وهكذا الحال في الجسم الذي يقسّم إلى أبيض وغيره. إذن لابدّ من وجود مقسم لهذه الأقسام الثلاثة للماهية، وهي بشرط

---

(١) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ١ / ٢، ص ٣٤٠.

شيء، بشرط لا، لا بشرط»[1].

وخالف في ذلك السيد البروجردي (قدّس سرّه) في درر الفوائد، وقال: إنّ هذه الأقسام ليست هي للماهية، حتّى يبحث عن مقسم وجامع مشترك بينها، وإنّما هي أقسام الاعتبار واللحاظ الذهني. فمثلاً عندما نقول: ماهية الإنسان إمّا بشرط شيء، أو لا بشرط، أو بشرط لا، لا نريد أن هذه الماهية لها أقسام ثلاثة، بل اللحاظ والاعتبار الذهني متعدّد، وإن كان الملحوظ والمعتبر ليس إلّا شيئاً واحداً.

وأوضح الشهيد مطهري، تلميذ السيّد البروجردي، هذه النظرية بقوله: «لما كان السيد البروجردي، من ذوي الفكر والنظر، فإنّه يُبدي أحياناً نظراً خاصّاً به في المسائل، وقد أجاد هنا في ابتكار نظرية عميقة، وإن كانت قابلة للخدشة في نهاية الأمر. وملخّص قوله هو: أنّ منشأ الاشتباه في هذه المسألة، هو توهّم أنّ الماهية هي المقسم، عند ذلك يرد الإشكال. بينما لو كان المقسم هو الاعتبار واللحاظ الذهني، فلا مجال لذلك.

توضيحه: حين نقسّم الماهية، ونقول: الإنسان إمّا عالم أو جاهل، الكتاب إمّا مخطوط أو مطبوع، الإنسان إمّا أبيض أو أسود، فليس هذا تقسيماً للماهية، وإنّما هو تقسيم للاعتبار إلى ثلاثة أقسام: الإنسان المطلق، والإنسان العالم، والإنسان غير العالم. فهنا اعتبرنا الماهية بثلاثة اعتبارات، والاعتبار عمل ذهني، وهو يعني اللحاظ، مع أنّ الماهية ليست إلّا نحو واحد، لكن الذهن يتصوّر الماهية ويلحظها. وبتعبير الفلاسفة: يعتبرها على ثلاثة أنحاء: اعتبار الماهية بشكل مطلق، واعتبار الماهية بشكل مقيّد (بأمر وجودي)، واعتبار الماهية بشكل مقيّد بالعدم.

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ج ٤، ص ٢٤٥.

وهذا يعني أنّ اعتبار الماهية على ثلاثة أقسام، وليست الماهية ذاتها هي التي تنقسم إلى تلك الأقسام»[1]. واختار ذلك صريحاً الشيخ مصباح يزدي في تعليقته على النهاية[2]، ولعل ظاهر بعض عبارات أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر هو ذلك أيضاً[3].

وقد ناقش جملة من الأعلام هذه النظرية، بما ملخّصه: أنّ اللحاظ والملحوظ بذلك اللحاظ ليسا شيئين في الذهن، كالوجود والماهية مثلاً، حتى يصحّ أن يكون اللحاظ والاعتبار متعدّداً والملحوظ والمعتبر واحداً.

وكيفما كان، فتحقيق الحال موكول إلى دراسات أعمق.

ثمّ لو بنينا على أنّ هذه الاعتبارات أقسام للماهية، يرد التساؤل التالي:

الأمر الثاني: ما هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة؟

ذكر المناطقة أنّ القسمة تارة تكون طبيعية، وهي تقسيم الكلّ إلى أجزائه، وأخرى منطقية وهي تقسيم الكلّي إلى جزئياته، ثمّ بيّنوا أنّ من أهمّ أصول القسمة المنطقية «هو فرض جهة وحدة جامعة في المقسم، تشترك فيها جميع الأقسام، وبسببها يصحّ الحمل بين المقسم والأقسام، كما لابدّ من فرض جهة افتراق في الأقسام على وجه يكون لكلّ قسم جهة تباين جهة القسم الآخر، وإلّا لما صحّت القسمة وفرض الأقسام»[4].

وعلى هذا الأساس لابدّ أن يكون المقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة أمراً

---

(١) شرح مبسوط منظومة، الشهيد مطهري، انتشارات حكمت، ج٤، ص٣٤٢.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، الرقم ٨٦.

(٣) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل، ص١٢٧.

(٤) المنطق، محمد رضا المظفر، ج١، ص١١٢.

جامعاً يوجد في تمام الأقسام، لأنّ القسم يتشكّل من ذات المقسم منضمّاً إليه خصوصية القسم. فمثلاً عندما نقول: الكلمة إمّا اسم أو فعل أو حرف، والكلمة هي: اللفظ الدالّ على معنىً مفرد، فلازم ذلك حفظ هذا المعنى في جميع الأقسام. فالاسم: هو اللفظ الدال على معنىً مستقلّ في نفسه، من دون أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف: هو اللفظ الدالّ على معنىً غير مستقل بذاته، والفعل: هو اللفظ الدال على مستقلّ في نفسه، مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة. إذن فالكلمة هي «لا بشرط» أي أنّها لفظ يدلّ على معنىً مفرد، سواء كان هذا المعنى مستقلاً كالاسم والفعل، أو غير مستقل كالحرف، وسواء كان المستقل مقترناً بزمان كالفعل، أو غير مقترن بزمان كالاسم.

من هنا وقع الكلام بين الأعلام لبيان المقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة. ولا يمكن أن يقال: إنّ المقسم هو الماهية لا بشرط، التي عبّرنا عنها فيما سبق بـ«المطلقة»، لأنّه يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأنّ المفروض أنّ الماهية لا بشرط هي أحد الأقسام. وبطلان ذلك من الواضحات.

من هنا ذهب المشهور من الحكماء إلى أنّ اللابشرط على قسمين:

أحدهما: اللابشرط القسمي، الذي هو أحد اعتبارات الماهية وأقسامها.

ثانيهما: اللابشرط المقسمي، الذي هو المقسم لهذه الأقسام الثلاثة.

والفرق بينهما أنّ الأوّل مقيّد باللابشرطية، والثاني غير مقيّد بشيء ولو باللابشرطية، من قبيل مطلق الوجود المنقسم إلى الوجود المطلق والوجود المقيّد. وبعبارة أخرى: المقسم هو اعتبار الماهية مع عدم التعرّض إلى شيء من القيود الخارجة عن نفس الماهية، سواء كان القيد وجود الشيء أو عدمه، أو عدم التعرّض لشيء منهما، وهذا معناه أنّ المقسم هي الماهية لا بشرط، من غير التفات إلى أنّها لا بشرط، وهذا بخلافه في اللابشرط القسمي، فهي مع الالتفات

إلى أنّها لا بشرط..

فتحصّل أنّ الماهية اللابشرط القسمي، وإن كانت خالية من الشرط، الذي نجده في الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، إلّا أنّها مع ذلك مقيّدة بنوع آخر من الشرط، وهو قيد الإطلاق. بينما الماهية اللابشرط المقسمي، لم يلحظ فيها أي قيد، حتّى قيد الإطلاق. قال صدر المتألهين في الأسفار: «إنّ مورد القسمة هو الماهية المطلقة، وهي ليست إلّا المأخوذة لا بشرط، فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها، تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب: أنّ المقسم وإن كانت الماهية المطلقة، إلّا أنّ العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة، ويقسّمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار، وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين. فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، ولا شكّ أنّ الأوّل أعمّ من الثاني»[1].

نعم يبقى الكلام في أنّ الماهية اللابشرط المقسمي، هل تنطبق على الماهية من حيث هي هي، أم أنّها شيء آخر؟ الظاهر من عبارة اللاهيجي في الشوارق[2]، والسبزواري في شرح المنظومة[3] أنّها هي.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام، وذلك «لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فكما أنّها بتلك الحيثية لا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا غيرهما، فهي بتلك الحيثية لا تكون قسماً لمقسم، ولا مقسماً لقسم، بمعنى أنّ شيئاً من القسمية والمقسمية ليس نفس ذاتها ولا جزءاً من ذاتها. فالماهية من

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص١٩.

(٢) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، مصدر سابق، ج١، ص١٤٦.

(٣) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ١/ ٢، ص٣٣٩.

حيث هي هي لا تكون مقسماً لتلك الأقسام الثلاثة، ولا هي قسم من تلك الأقسام. بل المقسم لها هو الماهية المعروضة للطوارئ الملحوظة معها خصوصيّاتها. ولا شبهة أنّها ليست نفس الماهية من حيث هي، ضرورة أنّها باعتبار كونها معروضة لطواريها شيء آخر، مغاير لنفس ذاتها من حيث هي. فهي من حيث هي أمر فوق المقسم، والمقسم هو الماهية في مرتبة معروضيتها لما يطرأ عليها من الطوارئ»[1].

ممّا تقدّم يتّضح أنّ الماهية اللابشرط المقسمي، هي غير الماهية من حيث هي هي، وهي المصطلح عليها بالماهية «المهملة» وعليه فما ذكره بعض الأعاظم، من أنّ الماهية بما هي هي تكون بنفسها مقسماً للاعتبارات الثلاثة المتقدّمة، غير تام، وذلك «لأنّ الماهية لا تخلو من حالتين: هما أن ينظر إليها بما هي هي، غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وأن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الأولى تسمّى الماهية «المهملة» كما هو مسلّم، وفي الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الأولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصحّ أن تكون مقسماً لها، ولا يصحّ أن يكون الشيء مقسماً لاعتبارات نقيضه، لأنّ الماهية من حيث هي، كما اتّضح معناها، ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير، والاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير»[2].

---

(١) درر الفوائد، محمد تقي الآملي، ج١، ص٣٠٦.

(٢) أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، انتشارات جهان، ج١، ص١٧٦.

البحث الثالث: الكلّي الطبيعي والمسائل المتعلّقة بذلك

في هذا البحث لابدّ من التوفّر على عدّة أمور:

الأوّل: تعريف الكلّي الطبيعي.

الثاني: هل الكلّي الطبيعي هو الماهية اللابشرط القسمي أو المقسمي، أو شيء ثالث غيرهما؟

الثالث: هل الكلّي الطبيعي موجود في الخارج أم لا؟

الرابع: إذا كان موجوداً في الخارج، فما هو نحو وجوده؟

الأمر الأوّل: تعريف الكلّي والطبيعي

قال المحقّق الطوسي في شرحه على منطق الإشارات: «والكلّي يقع بالاشتراك اللفظي على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي، وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي، وعلى الملحوق واللاحق وهو العقلي»[1].

توضيحه: «إذا قيل (الإنسان كلّي) مثلاً، فهنا ثلاثة أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم الكلّي بما هو كلّي، مع عدم الالتفات إلى كونه إنساناً أو غير إنسان، والإنسان بوصف كونه كلياً. أو فقل الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف مجرّداً، ومفهوم الوصف مجرّداً، والمجموع من الموصوف والوصف.

• فإن لاحظ العقل ـ والعقل قادر على هذه التصرّفات ـ نفس ذات الموصوف بالكلّي، مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الإنسان مثلاً بما هو

---

(١) نقلاً عن شرح المنظومة، قسم المنطق، علّق عليه: آية الله حسن حسن زاده الآملي، ج١، ص١٣٠.

إنسان، من غير التفات إلى أنّه كلّي أو غير كلّي، وذلك عندما يحكم عليه بأنّه (حيوان ناطق) فإنّه أي ذات الموصوف بما هو، عند هذه الملاحظة يسمّى (الكلّي الطبيعي) ويقصد به طبيعة الشيء بما هي.

• وإن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلّي وحده، وهو أن يلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) مجرّداً عن كلّ مادّة، مثل إنسان وحيوان وحجر وغيرها، فإنّه ـ أي مفهوم الكلّي بما هو ـ عند هذه الملاحظة يسمّى (الكلّي المنطقي).

• وإن لاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرّداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلّية، كما يلاحظ الإنسان بما هو كلّي، لا يمتنع صدقه على الكثير، فإنّه أي الموصوف بما هو موصوف بالكلّي، يسمّى (الكلّي العقلي)»[1].

ووجه إطلاق الكلّي على الطبيعي، لعله باعتبار تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه في الذهن[2]، فيكون من قبيل قوله تعالى: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾[3]. ووجه تسمية الثاني بالمنطقي، فلأنّه غير موجود في الخارج، فإنّ الكلّية من العوارض العقلية للمفهوم في الذهن. وبتعبير آخر: هي من المعقولات الثانية المنطقية التي لا يحاذيها شيء في الخارج، كما تقدّم في خاتمة الفصل الأخير من المرحلة السابقة. وأمّا وجه تسمية الثالث بالعقلي، فلأنّ الإنسان مثلاً بشرط الكلّية، ليس موجوداً في الخارج، إذ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، كما سيأتي في الفصل الثامن من هذه المرحلة.

---

(١) المنطق، المظفر، ج١، ص٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٦، ص ٢٠، الحاشية رقم ـ ١ ـ.

(٣) يوسف، الآية: ٣٦.

الأمر الثاني: هل الكلّي الطبيعي ينطبق على اللابشرط القسمي، أو المقسمي أو شيء ثالث غيرهما.

وقع الخلاف بين الأعلام من الفلاسفة والأصوليين، في الكلّي الطبيعي، وهو نفس الماهية التي تعرضها الكلّية في الذهن، هل هي الماهية المطلقة أو الماهية المقسمية، التي تكون مطلقة من قيد الإطلاق أيضاً، أو أنّ اعتبار المقسمية ينافي مرتبة محوضة الماهية بما هي هي، فإنّها في ذاتها، ليست قسماً ولا مقسماً؟

ذهب المحقّق الطوسي إلى القول الأوّل، وتابعه على ذلك الشيخ مصباح في تعليقته على (نهاية الحكمة). قال الطوسي في «التجريد»: «وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلّي طبيعي، موجود في الخارج»[1]. وذهب المصنّف في المتن إلى الثاني، حيث قال «والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة، هي الكلّي الطبيعي» وهو مختار الخراساني في كفاية الأصول. ولعلّ الحقّ هو القول الثالث، لعدم مدخلية لحاظ الإطلاق، وعدم دخل قياس الماهية إلى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها، في عروض الكلّية للماهية. وهو الذي اختاره المحقّق الإصفهاني في نهاية الدراية[2].

الأمر الثالث: هل الكلّي الطبيعي موجود في الخارج أم لا؟

«إنّ من أقدم المباحث الفلسفية هو مسألة وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، التي تشكّل محوراً لكثير من المناقشات الفلسفية. والذي دعاهم إلى

---

(١) المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الأوّل.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية، تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الإصفهاني، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ج٢، ص٤٩٢.

البحث عنه، هو أنّ كلّ علم برهاني فإنّما يبحث عن أمور كلّية. فالجسم والحيوان والنبات والإنسان وغيرها أمور كلّية، فكان من اللازم أن يبحث عن الكلّيات، وكيفية تعرّف الإنسان عليها، وتقييم هذه المعرفة»[١].

والبحث في هذا المقام في نقطتين:

الأولى: الأقوال في المسألة

لم يقع خلاف في أنّ الكلّي المنطقي والعقلي غير موجودين في الخارج، كما سبق، وإنّما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج. فذهب جمهور المتكلّمين، إلى انتفائه في الواقع الخارجي، وإنّما المتحقّق أفراده، ونقل شيخنا حسن زاده الآملي عن التفتازاني في التهذيب: «والحقّ أنّ وجود الكلّي الطبيعي، بمعنى وجود أشخاصه. فالوجود وصف له بحال متعلّقه أي فرده موجود». وعلّق على ذلك بقوله: «وهذا المذهب بظاهره يرجع إلى القول بأنّ الكلّي الطبيعي منتفٍ عن الأعيان رأساً، وذلك لأنّه ليس بموجود، بل أفراده موجودة، كما تقول: (زيد كريم غلامه). واختاره القطب الرازي في شرح المطالع»[٢].

والمشهور بين الحكماء وبعض المتكلّمين أنّه موجود في الخارج، لكن لا بوجود مستقل منحاز عن أفراده، بل موجود بوجود أفراده. وهو الذي اختاره المصنّف في المتن، حيث قال: «وهي موجودة في الخارج». وقال الحكيم السبزواري في منطق المنظومة: «وإنّما الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي، هل

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ١٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص١٣٥.

هو منتفٍ عن الأعيان رأساً لأنه ما هية الشيء، والماهية اعتبارية محضة. أو موجود، والوجود وصف له بحال متعلّقه، أي فرده موجود. أو وصف له بحال ذاته؟ والثاني هو الحقّ»[1]. ومراده من الثاني، الثاني من قسمي الموجود، كما صرّح به في آخر البحث بقوله: «فوصفها بالتحقّق وصف بحال نفسها. فلا يرد ما قاله الهيدجي في تعليقته على شرح المنظومة (والأولى أن يقول: والثالث، لأنّه ثالث الاحتمالات المذكورة)»[2].

وقال أيضاً في تعليقة منه على شرح منظومته: «منهم من أفرط فقال بوجود الماهيات، وهم القائلون بأصالة الماهية، ومنهم من فرّط فيه ونفاه مطلقاً، ومنهم من قال بوجوده بالعرض، لكن لا على الوجه اللطيف الذي قلنا في معنى بالعرض، بل كاتّصاف الجالس في السفينة بالحركة العرضية. ومنهم من قال: إنّ وجود الكلّي الطبيعي هو وجود ربّ النوع، ومنهم من قال بوجوده كما ظنّه الهمداني، والكلّ مزيّفة»[3].

وحاول بعض المحقّقين أن يجعل النزاع لفظيّاً بين القائلين بوجوده في الخارج، والنافين له، كالمحقّق الشريف، حيث قال: «فظهر من ذلك كلّه أنّ من قال بوجود الطبائع في الأعيان، إن أراد به أنّ الطبيعة الإنسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج، مشتركة بين أفرادها، لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعدّدة، ومتّصفة بصفات متضادّة، لأنّ كلّ موجود خارجي يجب أن يكون متعيّناً ممتازاً في ذاته، غير قابل للاشتراك فيه كما مرّ. وإن أراد أن

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٣٤.

(٢) تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، تأليف: العارف المتألّه الحكيم الآخوند الهيدجي، ص٣٤.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢١، حاشية الطبعة الحجرية.

في الخارج موجوداً إذا تُصوّر هو في ذاته، اتصف صورته بالكلّية، بمعنى المطابقة، فهو أيضاً باطل لما مرّ آنفاً. وإن أراد أنّ في الخارج موجوداً إذا تُصوّر وجرّد عن مشخّصاته، حصل منه في العقل صورة كلّية، فذلك بعينه مذهب من قال: لا وجود في الخارج للأشخاص، والطبائع الكلّية منتزعة منها، فلا نزاع إلّا في العبارة»[1].

وكيفما كان فتحقيق الحال في ذلك، وأنّ النزاع لفظي أو معنوي، موكول إلى غير هذه الدراسة.

الثانية: أدلّة القائلين بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج ونحو وجوده

استدل القائلون بذلك من خلال طريقين:

- عن طريق الجزئية.
- عن طريق المقسمية.

أمّا الطريق الأوّل، قال الطوسي في التجريد: «وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلّي طبيعي موجود في الخارج، وهو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه وممّا أضيف إليه». وأوضح الشارح العلّامة الحلّي هذا الكلام بقوله: «وهذا الكلّي (أي الطبيعي) موجود في الخارج، فإنّ الحيوان المقيّد موجود في الخارج، وكلّ موجود في الخارج، فإنّ أجزاءه موجودة في الخارج. فالحيوان من حيث هو هو، الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود، وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة، وهو صادق على المجموع المركّب منه ومن قيد الخصوصية المضاف إليه»[2].

---

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج١، ص١٥٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر

ولعلّ أوّل من استدلّ بهذا الدليل لإثبات وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، هو الشيخ في إلهيات الشفاء[1]. وحاصل هذا البيان: أنّ الحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود، وجزء الموجود موجود، فالحيوان موجود وهو الكلّي الطبيعي.

وتأمّل بعض الأعلام في هذا الدليل بأنّه «إن أرادوا به أنّه جزء الماهية الذهنية لهذا الحيوان فمسلّم. لكن لا يلزم من وجود هذا الحيوان في الخارج، وجود ماهيته الذهنية، ولا وجود جزئها فيه. وإن أرادوا به أنّه جزء من الماهية الخارجية لهذا الحيوان، فلا نسلّم أنّه جزء منها، بل هو أوّل المسألة»[2].

وعلى هذا الأساس ادّعى صاحب الشوارق أنّ المسألة بديهية، وما جاء في كلام الشيخ ليس إلّا تنبيهاً عليه. قال: «لأنّ الدعوى ـ أعني كون الطبيعي بمعنى الماهية لا بشرط شيء، موجودة في الأعيان، حين فرض كون الشخص، أعني الطبيعة بشرط شيء، موجود في الأعيان ـ بديهية غنية عن الاستدلال، وإن احتاجت إلى تنبيه ما.... وغرض الشيخ ليس إلّا ذلك التنبيه، لا الاستدلال...»[3].

لذا عدل جملة من المحقّقين إلى الطريق الثاني.

أمّا الطريق الثاني: فهو الذي سلكه السبزواري. وتقريره كما جاء في شرح المنظومة: «(وكونه) أي وجوده، أي الكلّي الطبيعي (من كون) أي وجود (قسميه) أعني الماهية بشرط شيء، والماهية بشرط لا، بالمعنى الثاني، فإنّ

= الحلّي المشتهر بالعلامة، المسألة الثانية من الفصل الثاني من المقصد الأوّل، ص ٦٠.

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة، ص ٦٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، تعليق: آية‌الله حسن زاده الآملي، ج ١ ص ١٣٨.

(٣) شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٥٥.

المادّة، وخصوصاً الثانية، موجودة، (كشف). وكيف يكون قسم الشيء موجوداً، ومقسمه غير موجود، والقسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد، وبينهما الحمل مواطاة، وهو الاتحاد في الوجود»[1]. وهو الذي اختاره المصنّف في المتن، حيث قال: «وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها، أعني المخلوطة والمطلقة فيه، والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها».

التوفيق بين القول بوجود الطبيعي وأصالة الوجود

ثمّ إنّه بناءً على ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة، من أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، كيف يمكن التوفيق بين هذا الكلام، وبين القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية. لذا حاول البعض أن يرجع النزاع في هذه المسألة، إلى النزاع في تلك المسألة، ببيان: أنّ القول بأصالة الماهية، يلزم منه القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج حقيقة، والقول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج.

إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ محور النزاع في المسألتين مختلف، لأنّنا تارة نتكلّم عن الكلّي الطبيعي، هل هو موجود في الخارج بوجود فرده أم لا؟ وهذا هو النزاع في المقام، وأخرى نقول إنّ هذا الفرد الذي وجد من خلاله الكلّي الطبيعي في الخارج، هل هو موجود بالذات؟ هذا إذا قلنا بأصالة الماهية، أو موجود بالعرض؟ لو قلنا بأصالة الوجود. وهذا ما أشار إليه بعض المحقّقين المعاصرين بقوله: «ولا يخفى عليك أنّ هذه المسألة، وهي مسألة وجود الكلّي الطبيعي، ليست نفس مسألة أصالة الوجود ولا من متفرّعاته. إذ يتكلّم هنا عن

---

(١) شرح المنظومة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ١ / ٢ ص ٣٤٥.

وجود الكلّي بعد فرض وجود الفرد، ويبحث هناك عن وجود الفرد. فالقائل بأصالة الماهية يعتقد بأنّ فرد الماهية موجود في الخارج حقيقة، والقائل بأصالة الوجود يعتقد بأنّه موجود في الخارج بعرض الوجود. والقائل بوجود الكلّي يحكم بوجود الكلّي حقيقة بوجود فرده، سواء كان وجود الفرد بذاته أم بعرض الوجود. ومنكر وجود الكلّي ينفي وجوده مع اعتقاده بوجود الفرد بالذات أو بالعرض. فلا القول بأصالة الوجود ينافي القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج، ولا القول بأصالة الماهية يحتّم القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج»[1].

نحو وجود الكلّيّ الطبيعي

بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإنّ الماهية تكون موجودة بالعرض، كما تقدّم في آخر الفصل الرابع من المرحلة الأولى. وبتعبير آخر: يكون الفرد موجوداً بالعرض. وحيث إنّ الكلّي الطبيعي موجود بوجود فرده، إذن يكون وجوده بالعرض أيضاً، كما هو واضح. وهذا معنى ما ذكره المحقّقون في المقام بقولهم: «ولما ذكرنا أنّ الطبيعي موجود، وهو الماهية، وهي موجودة بالعرض، والوجود واسطة في العروض بالنسبة إليها، لا واسطة في الثبوت، أردنا أن نبيّن أنّ الطبيعي موجود بالعرض، وشخصه واسطة العروض له، في باب اتصافه بالوجود. فإنّ التشخّص هو الوجود في الحقيقة. وقد علمت أنّ التحقّق للوجود أوّلاً وبالذات، وللماهية ثانياً وبالعرض»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، العلامة الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٧٦.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص٩٧، الطبعة الحجرية.

توضيح هذا الكلام هو أن يقال: قد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في الإثبات، وقد يقال واسطة في الثبوت ويراد بها ما يقابل الواسطة في العروض، وهذه هي المرادة في المقام.

«أمّا الأوّل فهو: أن يكون الواسطة علّة للنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع ونفس الأمر، كما في البراهين اللمّية، فإنّ البرهان اللمّي هو مفيد العلم من العلّة، أي من الحدّ الأوسط بالمعلول. ولا يخفى عليك أنّ البرهان اللمّي مع أنّه واسطة في الثبوت، واسطة في الإثبات أيضاً، لأنّ الحدّ الأوسط في البرهان مطلقاً، سواء كان لمّياً أو إنّياً، بل في كلّ قياس، لابدّ أن يكون علّة لإثبات الأكبر للأصغر والتصديق به، أي دالاًّ على ثبوت الأكبر للأصغر في الذهن. فلا يمكن انفكاك الواسطة في الثبوت عن الواسطة في الإثبات، بخلاف العكس، فإنّ البرهان الإنّي، بل القياس مطلقاً، علّة لحصول العلم بتلك النسبة، سواء كان مطابقاً للواقع أم لم يكن.

وأمّا الثاني: أي الواسطة في الثبوت المقابلة للواسطة في العروض، فهو أن الواسطة في الثبوت، يكون منشأً للاتصاف بشيء بالذات، وهي قسمان:

أحدهما: أن يكون نفسه متّصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء.

وثانيهما: أن لا يكون كالشمس الواسطة لها (حرارة الماء) أو لاسوداد وجه القصّار وابيضاض الثوب مثلاً، فيصحّ أن يقال: إنّ الواسطة في الثبوت هذه هي التي قد لا تتّصف بما فيه الوساطة، مع اتصاف ذي الواسطة به في الحقيقة مطلقاً.

وأمّا الواسطة في العروض، فهي أن تكون منشأً لاتصاف ذي الواسطة بشيء»[1]. وبتعبير آخر: إذا كان هناك شيئان بينهما نحو من الاتحاد، ولأحدهما

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، صحّحه وعلّق عليه: آية الله حسن حسن زاده الآملي، ج١ ص١٣٩.

حكم مختصّ به، فإنّ الذهن ينقل هذا الحكم إلى المتّحد الآخر. وهذا في الواقع نوع من المجاز، لكن لا يدركه إلّا العرف الخاص، وهو العقل الدّقّي. وله مراتب بعضها أخفى من بعض.

الأولى: «ما إذا كانت الواسطة ممتازة عن ذيها، بحسب الوجود والإشارة الحسية، وذلك كالسفينة وجالسها، حيث إنّ كلّاً منهما موجود بوجود على حدة، ويمتاز كلٌّ عن الآخر في الإشارة الحسية.

الثانية: ما كانت الواسطة فيه غير ممتازة عن ذيها، في الإشارة الحسية، مع امتيازها عنه في الوجود، كالبياض والجسم، فإنّ وجود البياض مغاير مع وجود الجسم، لكن الإشارة إليه بعين الإشارة إلى الجسم.

الثالثة: ما إذا كانت الواسطة متّحدة الوجود مع ذيها وفي الإشارة الحسّية معاً. وهذا على قسمين: أحدهما: ما إذا كان ماهيتان، لإحداهما تحصّل والأخرى غير متحصّلة، فاتّحدتا وجوداً. فاتحادهما وجوداً، مستلزم لاتحادهما في الإشارة الحسية بطريق أولى، وذلك كالجنس والفصل، بناءً على أن يكون الفصل ماهية في قبال ماهية الجنس كما هو معروف، وهذا أخفى من القسم الثاني. ثانيهما: ما إذا كانت الواسطة هي وجود ذي الواسطة، وهذا أخفى من الأخفى»[1].

هذه هي مراتب الواسطة في العروض. وذو الواسطة يختلف اتصافها بما في الواسطة، ظهوراً وخفاءً، وذلك يدور مدار شدّة الارتباط والاتحاد بينهما وضعفه. فكلّما كان الاتحاد أقوى وأشدّ، كان السلب عن ذي الواسطة أخفى، والعكس بالعكس. قال الحكيم السبزواري: «ولما ذكرنا أنّ الشخص واسطة في العروض وهي أن يكون مناطاً لاتصاف ذي الواسطة بشيء بالعرض، واتصاف

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، ج١، ص٣١٠.

نفسها به بالذات، وكانت على أنحاء، وفي بعضها صحّة السلب ظاهرة، كما في حركة السفينة وحركة جالسها، وفي بعضها خفيّة، كما في أبيضية الجسم وأبيضية البياض، وفي بعضها أخفى، كالجنس في باب التحصّل، حيث أن لا مرتبة له في التحقّق يكون فيها خالياً عن تحقّق الفصل، لفناء كلّ جنس في فصله»[١].

وعلى هذا الأساس، فإذا قلنا إنّ الوجود واسطة في العروض بالنسبة إلى الماهية، وأنّ الفرد واسطة في عروض الوجود للكلّي الطبيعي، فالمراد من ذلك المرتبة الثالثة من أنحاء الواسطة في العروض، بل هو أشدّ من ذلك. وبناءً عليه، فصحّة سلب التحقّق والوجود عن الماهية، وإن كان ممكناً بالنظر الدقيق البرهاني. ولكن «بعد التنزّل، فالتحقّق لذي الواسطة هنا حقيقي، وصحّة السلب منتفية، لأنّ فناء الماهية في الوجود أشدّ من فناء الجنس في فصله، فتحقّقها أشدّ من تحقّقه به»[٢]. ولمّا كان ثبوت الكلّي الطبيعي بثبوت فرده، إذن «فصحّة سلب الوجود عن الكلّي الطبيعي ضعيفة، وثبوت الوجود له كاد أن يكون بالحقيقة. فالكلّي الطبيعي موجود بحكم العقل الفكري، وهذه حقيقة عقلية. وبهذا يمكن التوفيق بين قولي المثبت والنافي، فإنّ الطبيعي موجود بواسطة في العروض، وغير موجود لصحّة سلب الوجود، وإن كانت هذه الصحّة أخفى واحتاجت إلى زيادة تدقيق وإعانة مذاق رشيق»[٣].

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٩٧، الطبعة الحجرية.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح المنظومة، قسم المنطق، حقّقه وعلّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص١٤٠.

نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده

بعد أن ثبت أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج، بنحو من أنحاء الوجود، يأتي هذا التساؤل: هل وجوده بنحو الوحدة أو الكثرة؟ وبتعبير آخر: هل الكلّي الموجود ضمن هذا الفرد، يختلف عن الموجود ضمن فرد آخر أم لا؟

والجواب: أنّ الحديث تارة يكون بلحاظ مفهوم الكلّي الطبيعي، وأخرى بلحاظ وجوده. أمّا الأوّل، فلا إشكال في أنّ الكلّي الطبيعي له وحدة مفهومية، سواء كانت جنسية أو نوعية، وأمّا الثاني، فهو متعدّد بتعدّد الأفراد الخارجية، لذا قال في المتن: «والموجود في كلّ فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد». ولا تنافي بين الوحدة المفهومية في الذهن، والكثرة العددية في الخارج، كما سيأتي في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة. قال المحقّق الداماد في القبسات: «إنّ الوحدة العددية من بين الأقسام التسعة لمطلق الوحدة على ضربين: وحدة عددية شخصية، موضوعها هويات الأشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين.... ووحدة عددية كلّية مبهمة موضوعها الطبايع المرسلة» إلى أن يقول: «أليس هذه الطبيعة الواحدة، لا تتأبى في حدّ وحدتها أن تكون في الوجود، هي عين تلك الماهيات والأشخاص المندرجة تحتها. فإذن وحدتها العددية مبهمة، بالقياس إلى تلك الماهيات والأشخاص بكثرتها»[1].

وقد استدل القوم لإثبات الكثرة العددية للكلّي الطبيعي خارجاً، بدليلين:

الأوّل: توضيحه يتوقّف على ذكر مقدّمتين:

الأولى: ذكرنا في الأبحاث السابقة، أنّ الطبيعي لا وجود منحاز له في الخارج، وإنّما هو موجود بوجود فرده.

---

(١) كتاب القبسات، المير داماد، طهران ٢٥٣٦ باهتمام: مهدي محقّق، ص١٤٨.

الثانية: أنّ الوحدة والكثرة العددية متقابلتان لا تجتمعان في شيء واحد، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة الثامنة.

بناءً على ذلك، فإذا كانت الأفراد الخارجية متعدّدة، ممتازة بعضها عن بعض، والكلّي الطبيعي الموجود بوجود أفراده واحداً، لزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال.

الثاني: أنّ الأفراد الخارجية للطبيعي كالإنسان مثلاً، مختلفة في صفاتها، فبعضها عالم والآخر جاهل، وبعضها شجاع والآخر جبان، وبعضها مؤمن والآخر كافر... وهكذا. فلو كان الكلّي الطبيعي الموجود بوجود هذه الأفراد واحداً، والمفروض أنّها متضادّة، لزم أن يكون الواحد متّصفاً بصفات متضادّة، وهو ضروري البطلان.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وليس يمكن أن يكون معنىً هو بعينه موجوداً في كثيرين، فإنّ الإنسانية التي في عمرو، إن كانت بذاتها لا بمعنى الحدّ موجودة في زيد، كان ما يعرض لهذه الإنسانية في زيد، لا محالة يعرض لها وهي في عمرو» إلى أن يقول: «ويلزم من هذا أن تكون ذات واحدة، قد اجتمع فيها الأضداد، وخصوصاً إن كان حال الجنس عند الأنواع، حال النوع عند الأشخاص، فتكون ذات واحدة هي موصوفة بأنّها ناطقة وغير ناطقة. وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة، أنّ إنسانية واحدة اكتنفتها أعراض عمرو، وإيّاها بعينها اكتنفت أعراض زيد. فقد بان أنّه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان وتكون بالفعل كلّية، أي هي وحدها مشتركة للجميع. وإنّما تعرض الكلّية لطبيعة إذا وقعت في التصوّر الذهني»[1].

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، منشورات آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدّسة، ايران، ١٤٠٤، ص ٢٠٨.

وقد قرّبوا هذه الحقيقة من خلال مثال، هو أنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى الأفراد ليس كنسبة الأب الواحد إلى أبناء متعدّدين، بل كنسبة الآباء إلى الأبناء المتفرّقين. توضيح ذلك: أنّ النسبة الأولى إنّما «تتصوّر بأن يكون الطبيعي موجوداً في الخارج على نهج يرد عليه الخصوصيات من القيود والصفات الحادثة، لا بورود عقلي فقط، بل بورود خارجي أيضاً، وهو يصير بانضمام كلّ قيد شخصاً، وتبدّل قيد بقيد آخر شخصاً آخر، وهو موجود ثابت في مقام نفسه، يمتاز وجوده عن وجودات قيوده، كما في الأب وأولاده، حيث إنّه موجود بوجود يخصّه. ويتحقّق كلّ واحد من أولاده، تتحقّق إضافة منه إليه، وهو هو، وكما في الجسم بالقياس إلى السواد والبياض»[1].

ومن الواضح بطلان ذلك، للدليلين المتقدّمين. وأمّا النسبة الثانية، فالمقصود منها بيّن، لأنّ معناها أن يكون لكلّ واحد من أفراد الإنسان مثلاً، إنسانية هي بالعدد غير الإنسانية التي في بقيّة الأفراد. وأمّا الإنسان المشترك بينها، فليس له وجود إلّا في الذهن.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته، نسبة أب واحد إلى كثيرين كلّهم ينسبون إليه، بل كنسبة آباء إلى أبناء»[2]. وهذا ما أشار إليه الشيخ في إلهيات الشفاء أيضاً[3]. وقد لخّص المصنّف أكثر مسائل هذا الفصل في حاشية منه على الأسفار بقوله: «بحث آخر من أبحاث الماهية، ينحلّ إلى عدّة مسائل كلّها قريبة من البداهة:

منها: أنّ الماهية التي تعرضها الكلّية في الذهن، والشخصية في الخارج،

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣١٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٨.

(٣) الشفاء، الإلهيات، ص٣١٥.

هل هي بعينها موجودة في الخارج؟ والجواب بالإثبات، لا بمعنى أنّ الماهية عين حيثية الموجودية الخارجية، بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي، على ما تقدّم في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

ومنها: أنّ الماهية الموجودة في أفرادها، هل هي متكثّرة بتكثّر الأفراد، بمعنى أنّ في كلّ فرد ماهية غير ما في غيره بالعدد، أو أنّها واحدة في الجميع، بانطباقها عليها جميعاً. نختار الشق الأوّل، لأنّ التحقّق الخارجي يمنع الاشتراك والعموم. فالماهية موجودة في كلّ فرد بوجود على حدة، وإنّما توصف بالكلّية في الذهن»[1].

أضواء على النص

● قوله (قدّس سرّه): **«للماهية بالإضافة إلى ما عداها... ثلاثة اعتبارات...»**.

ذكر المحقّقون أنّ هذه الاعتبارات الثلاثة، كما تجري في الماهية، تجري في حقيقة الوجود أيضاً. قال السبزواري: «غرر في اعتبارات الماهية، التي لا يخلو عنها ماهية من الماهيات، بل تجري في الوجود عند أهل الذوق، وقد اقتفينا نحن أثرهم في كثير من المواضع»[2]. وقد اختلفت كلماتهم في بيان مصاديق هذه الاعتبارات الثلاثة في حقيقة الوجود، فعند بعضهم «الوجود بشرط لا، هو الحقّ تعالى. والوجود لا بشرط، هو الوجود المنبسط المعبّر عنه بالهوية السارية. والوجود بشرط شيء، هو الوجودات الخاصة. وقد يقال: إنّ حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء من مفاهيم الأسماء

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٧، حاشية الطباطبائي رقم: ٢.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص٩٥، الطبعة الحجرية.

والصفات، فهي المرتبة الأحدية. وإذا أخذت بشرط الأسماء والصفات، فهي المرتبة الواحدية. وإذا أخذت لا بشرط شيء منهما، فهي الهوية السارية. وهذا أنسب باصطلاح أهل الذوق»[١].

وهذا ما أشار إليه الشهيد مطهري في شرحه على منظومة السبزواري بقوله: «قال العرفاء بعدّة اعتبارات بالنسبة لحقيقة الوجود، حيث ورد لديهم: الوجود المطلق والوجود المقيّد، والوجود بشرط شيء، والوجود بشرط لا، وهي اعتبارات لحقيقة الوجود، ذكروها في مقابل اصطلاحات الفلاسفة في باب الماهيات المرتبطة بعالم الذهن.

ويعود معظم تلك الاصطلاحات للشيخ محي الدين بن عربي، الذي يعتبر أباً للعرفان النظري، فضلاً عن أنه رجل استثنائي في العرفان العملي أيضاً، كما أنّ جميع العرفاء، سواء كانوا من الفرس أو العرب، هم من تلامذة هذا الشيخ.

لقد وردت في فهم كلام العرفاء هذا، شروح متعدّدة، كما أُثيرت حوله أسئلة كثيرة:

منها: هل الوجود المطلق لدى العرفاء، نظير المطلق اللابشرطي لدى الفلاسفة، أم أنّه اللابشرط المقسمي لديهم... فالوجود المطلق القائل به العارف، غير المطلق القائل به الفيلسوف»[٢].

• قوله (قدّس سرّه): **«والقسمة حاصرة»**.

لما كانت القسمة حاصرة، والأقسام ثلاثة، إذن فهي مستفادة من منفصلتين حقيقيتين. توضيحه «حينما نلاحظ الماهية مع غيرها، فإمّا أن يعتبر إطلاقها

---

(١) درر الفوائد، ج٢، ص٣٠٢.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبّار الرفاعي، ج٤، ص٢٥٠.

بالنسبة إلى الغير، بمعنى أنّها تعتبر بحيث لا يفرّق فيها بين أن تكون مع ذلك الغير أو بدونه، أو لا تعتبر كذلك. وعلى الثاني فإمّا أن يعتبر فيها وجود ذلك الغير أو يعتبر فيها عدمه»[١].

• قوله (قدّس سرّه): **«وهذا يتصوّر على قسمين»**.

لا يريد أن «بشرط لا» الذي هو أحد اعتبارات الماهية على قسمين، بقرينة قوله: «وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية» وإنّما هو بصدد بيان أنّ هذا الاصطلاح، يستعمل بمعنيين بنحو الاشتراك اللفظي كما تقدّم. «ثمّ لا يخفى عليك: أنّ بشرط لا بالمعنى الثاني، يقابله لا بشرط بمعنىً آخر، غير ما يعدّ في اعتبارات الماهية، من اللابشرط المقسمي واللابشرط القسمي، فكما أنّ لـ (بشرط لا) معنيين، فكذا للابشرط»[٢]. وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل الرابع من هذه المرحلة.

• قوله (قدّس سرّه): **«مادّة له غير محمولة عليه»**.

لا يختص ذلك بالمادّة التي هي الجزء المشترك، بل يجري في الصورة أيضاً التي هي الجزء المختص، كما سيأتي في الفصل الرابع.

• قوله (قدّس سرّه): **«والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة، هي الكلّي الطبيعي»**.

لا يخفى عدم تمامية ما ذكره من أنّ المقسم للأقسام الثلاثة هو الكلّي الطبيعي، كما بيّنا في شرح المتن. فإنّ الماهية من حيث هي هي، غير الماهية إذا لوحظت مقيسة إلى غيرها. والأولى هي المهملة، والثانية هي اللابشرط المقسمي.

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج ١، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٤.

• قوله (قدِّس سرُّه): **«وهي التي تعرضها الكلّية في الذهن».**

«لأنّ الكلّية من المعقولات الثانية المنطقية، التي ظرف عروضها واتصاف المعروض بها، كلاهما في الذهن، إذ الماهية في الخارج جزئي، لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد في الخارج»[١].

وقد أشار السبزواري في منظومته الفلسفية إلى بحوث هذا الفصل بقوله:

مخلوطة مطلقة مجرّدة ... عند اعتباراتٍ عليها موردة

من لا بشرطٍ وكذا بشرط شيء ... ومعنيي بشرط لا استمع إليّ

فأوّل حذف جميع ما عدا ... والثانِ كالحيوان جزءاً قد بدا

ولا بشرط كان لاثنين نمي ... من أوّل قسم وثانٍ مقسمِ

وهو بكلّي طبيعي وُصف ... وكونه من كون قسميه كُشف

وشخصه واسطة العروض له ... كالجنس حيث الفصل ما محصّله

ذو الكون ذات ما له الكلّية ... ذهناً فحسب وهي الماهية

ليس الطبيعي مع الأفراد ... كالأب بل أباً مع الأولاد[٢]

---

(١) درر الفوائد، ج١ ص٣١١.

(٢) شرح غرر الفرائد، باهتمام مهدي محقق، ص١٦.

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها، وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها، تسمّى «الذاتيات»، وما وراء ذلك «عَرَضيات» محمولة. فإن توقّف انتزاعها وحملها على انضمام، سُمّيت «محمولات بالضميمة» كانتزاع الحار وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلّا فـ«الخارج المحمول» كالعالي والسافل.

والذاتي يميّز من غيره بوجوه من خواصّه:

منها: أنّ الذاتيات بيّنة لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط.

ومنها: أنّها غنية عن السبب، بمعنى أنّها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي. فعلّة وجود الماهية بعينها، علّة أجزائها الذاتية.

ومنها: أنّ الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي.

والإشكال في تقدّم الأجزاء على الكلّ، بأنّ الأجزاء هي الكلّ بعينه،

فكيف تتقدّم على نفسها؟ مندفع بأنّ الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدّمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلّية. على أنّها إنّما سُمّيت أجزاء، لكون الواحد منها جزءاً من الحدّ، وإلّا فالواحد منها عين الكلّ، أعني ذي الذاتي.

الشرح

عرض المصنّف (قدّس سرّه) في هذا الفصل لبحثين:

الأوّل: الفرق بين المفاهيم الذاتية والعرضية.

الثاني: الفرق بين المحمولات بالضميمة والمحمولات من صميمه.

البحث الأوّل: الفرق بين المفاهيم الذاتية والعرضية

هنا لابدّ من الوقوف على أمرين:

الأوّل: تعريف الذاتي.

الثاني: خواصّ الذاتي.

الأمر الأوّل: تعريف الذاتي

للذاتي اصطلاحات واستعمالات متعدّدة في الفلسفة والمنطق، ومن أهمّها الذاتي في باب الكلّيات الخمسة، أو ما يُسمّى بكتاب الإيساغوجي. والمراد به في هذا الباب «هو المحمول الذي يتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها. ونعني بـ(تقوّم ذات الموضوع به) أنّ ماهية الموضوع لا تتحقّق إلّا به، فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهية، كالإنسان المحمول على زيد وعمرو، أو

كان جزءاً منها، كالحيوان المحمول على الإنسان، أو الناطق المحمول عليه، فإنّ نفس الماهية أو جزءها يسمّى ذاتياً»[١].

والمراد من المقوّم هنا، هو ما يكون مقوّماً للماهية لا للوجود، فإنّ الأوّل يراد به الجنس والفصل والنوع، فإنّ الجنس والفصل جزءان داخلان في ذات الماهية، والنوع هو نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد، لذا قيّد التعريف بكون الذاتي غير خارج عنها. بخلاف الثاني كالفاعل والغاية، فإنّهما خارجان عن ذات الماهية. قال الشيخ في منطق الإشارات: «ولنبدأ بتعريف الذاتية: اعلم أنّ من المحمولات، محمولات مقوّمة لموضوعاتها. ولست أعني بالمقوّم، المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقّق وجوده، ككون الإنسان مولوداً ومخلوقاً ومحدثاً، وكون السواد عَرَضاً، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقّق ماهيّته، ويكون داخلاً في ماهيته، جزءاً منها، مثل الشكلية للشكل، والجسمية للإنسان»[٢].

والمراد بالعرضي الذي يقابل الذاتي بهذا الاصطلاح هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتيّاته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان.

الأمر الثاني: خواصّ الذاتي

ذكر جملة من المحقّقين أنّ تعريف الذاتي بنحو يتميّز عن العرضي، لا يخلو عن عسر، لذا حاولوا الوقوف عليه من خلال ذكر خواصه. قال الطوسي في شرح منطق الإشارات: «وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما،

---

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، انتشارات فيروز آبادي، ج ١، ص ٧٨.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق، ج ١، ص ٣٨.

والقدماء ذكروا له خاصّيات»[1].

الأولى: أنّ ثبوت الأجزاء الذاتية للذات، لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات، بمعنى: أننا إذا علمنا أنّ ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق، فإنّ ثبوت وحمل الحيوانية والناطقية على الإنسان لا تحتاج إلى دليل وبرهان، لأنّها بيّنة الثبوت له، خصوصاً على مبنى المصنّف الذي يعتقد أنّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّلياً، كما سيأتي في الفصل اللاحق من هذه المرحلة، فيكون مرجعه إلى ثبوت الشيء لنفسه، وهو بديهي.

الثانية: أنّ ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت. بمعنى: أننا لا نحتاج إلى سبب يُوجد الذاتيات، وراء السبب الذي أوجد نفس الذات. فإذا كانت هناك علّة أوجدت الإنسان خارجاً، فلا حاجة إلى سبب آخر يُوجد الحيوانية والناطقية أيضاً، بل إيجاد الإنسان هو بعينه انوجاد لهما. وبذلك يتّضح أنّنا لا نريد أن نقول: إنّ ثبوت الذاتي خارجاً لا يحتاج إلى علّة موجدة، حتّى يقال: إنّه يلزم منه أن يكون الذاتي واجب الوجود، بل المراد الاستغناء عن سبب على حدة، بأن يكون لوجود الماهية خارجاً، سببيتان، سببيّة بالنسبة إلى وجود الماهية، وسببية بالنسبة إلى أجزائها.

والفرق بين الخاصّتين أنّ الأولى أشارت إلى الأجزاء الذاتية للماهية بلحاظ الوجود الذهني، والثانية بلحاظ الوجود الخارجي. لذا قال في المتن: «فعلّة وجود الماهية، بعينها علّة أجزائها الذاتية» والمراد هو الوجود الخارجي لا الذهني. وقد أشار إلى ذلك السبزواري في شرح المنظومة بقوله: «غرر في خواص الأجزاء إحداها: أنّها بيّنة، يعني العقل في التصديق بثبوتها للماهية مستغنٍ عن الوسط. فهذا استغناء عن السبب، لكن في الذهن، ثانيتها: أنها غنيّة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق، ج١، ص٤٠.

عن السبب، أي في الوجود الخارجي كما هو المتبادر، وقد عرف الذاتي بهذه الخاصّة، فقيل: الذاتي ما لا يعلّل»[1]. وأوضح الآملي هذا الكلام في تعليقته بقوله: «اعلم أنّ الجزء لمكان تقدّمه على الكلّ، بحسب الوجود الذهني والخارجي، يستغني عن السبب المستقل المغاير لسبب الكلّ، فهو مجعول بعين الجعل المتعلّق إلى الكلّ، ولا يفتقر في تحقّقه إلى جعل آخر وراء جعل الكلّ، فيكون وزانه وزان لوازم الماهية في استغنائها عن جعلٍ مستقل متعلّق بها، جعلاً تأليفياً، وإنّما هي مجعولة بنفس الجعل المتعلّق إلى الماهية بسيطاً. وهذا الغنى عن السبب يعتبر تارة في الجزء بحسب الوجود الذهني، وأخرى فيه بحسب الوجود الخارجي. فإن اعتبر فيه بحسب الوجود الذهني، بأن يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنياً عن الوسط، سُمّي الجزء بيّن الثبوت. وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجي سمي الجزء غنياً. فالبيّنية اصطلاحاً هي الاستغناء عن السبب في الذهن، والغنيّة هي استغناء الأجزاء عن السبب في الخارج»[2]. وهذا معنى ما ذكره الطوسي في التجريد (فباعتبار الذهن بيّن، وباعتبار الخارج غني)[3]. لذا قلنا: إنّ مراد المصنّف من الخاصة الثانية ، ما هو بلحاظ الوجود الخارجي، لأنّه عبّر أنّها «غنية عن السبب» فيكون مراده من الخاصة الأولى، ما هو بلحاظ الوجود الذهني، من هنا عبّر بأنّها «بيّنة».

إلّا أنّه أشكل على هاتين الخاصّتين، بأنّهما أعمّ ويشملان غير الذاتي أيضاً. فالخاصّة الأولى تنتقض «باللوازم البيّنة. فإنّ اللازم البيّن، أعمّ من البيّن بالمعنى

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص١٠٣، الطبعة الحجرية.

(٢) درر الفوائد، ج١، ص٣٢٢.

(٣) تجريد الاعتقاد، المقصد الأوّل، الفصل الثاني، المسألة الثالثة، في انقسام الماهية إلى البسيطة والمركّبة.

الأخصّ والبيّن بالمعنى الأعمّ، ضروري الثبوت لمعروضه، مع أنّه عرضي، كالبياض للعاج، والحرارة للنار، والزوجية للأربعة. وتنتقض الثانية بالعرضي الخارج المحمول، حيث إنّ السبب الموجد لمعروضه سبب موجد له أيضاً»[١] كالإمكان للإنسان. وهذا ما أشار إليه الشيخ في منطق الإشارات بقوله: «وإن كان هذا فرقاً غير عام، بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقوّمة بهذه الصفة». وأوضحه الشارح الطوسي بقوله: «ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصّتين، فإنّ الاثنين مثلاً، لا يحتاج في اتصافه بالزوجية إلى علّة غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهّم. إلّا أنّ الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فإنّه من علل ماهيّته أو نفس ماهيّته. والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فإنّه من معلولاته»[٢]. وبهذا اتّضح أنّ شيئاً من الخاصّتين المذكورتين، لا يمكنهما أن تكونا سبباً لتميّز الذاتي عن العرضي.

الثالثة: أنّ الأجزاء الذاتية متقدّمة على ذي الذاتي، وذلك لأنّ الشيء الذي تلتئم ماهيته من عدّة أجزاء، فبالضرورة يكون تحقّقها متوقّفاً على تحقّق تلك الأجزاء «والمتوقّف على الغير متأخّر عنه. فالمركّب متأخّر عن تلك الأمور، فيتأخّر عن كلّ واحد منها. فكلّ واحد منها موصوف بالتقدّم في طرف الوجود، ثمّ إذا عُدم أحدها لم تلتئم تلك الأمور، فلا تحصل الماهية»[٣]. قال في البصائر النصيرية: «فإذا أخطرت الماهية بالبال، وأخطرت أجزاءها التي التأمت منها، لم يمكن أن تعقل الماهية إلا وتكون أجزاؤها معقولة أوّلاً. مثل الحيوان والناطق

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٨٦.

(٢) الإشارت والتنبيهات، ج١، ص٣٩، ٤١.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ: حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، ص٩٠.

اللذين هما داخلان في ماهية الإنسان، فلا يمكن أن يعقل الإنسان إلّا وقد عقل أوّلاً الحيوان والناطق. نعم ربما لم يكونا مفصّلين في الذهن. وليس كلّ ما ليس مفصّلاً لا يكون معلوماً، فكثير من المعلومات ليس مفصّلاً»[1]. وهذا معنى قول المحقّق الطوسي: «إنّه لا يمكن أن يتصوّر الشيء إلّا إذا تصوّر ما هو ذاتي له أوّلاً»[2]. وقد أشار السبزواري إلى هذه الخواص الثلاث في منظومته الفلسفية بقوله:

بــيّنة غــنيّة عــن السبب أجزا وسبقها على الكلّ وجَب[3]

ونظمها في منظومته المنطقية بقوله:

ذاتــي شــيء لم يكن معلّلا وكــان مــا يسبقه تــعقّلا
وكــان أيـضاً بـيّن الثبوت له وعــرضيّه أعــرفن مـقابله[4]

إلّا أنّ هذه الخاصّة الثالثة التي تعدّ أهمّ الخواص الثلاث لتمييز الذاتي عن العرضي، اعترض عليها بأنّه يلزم منها، تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. توضيحه: بعد أن ثبت أنّ أجزاء الماهية المركّبة هي نفس الماهية، فإذا قلنا بتقدّم تلك الأجزاء على الكلّ، لزم تقدّم الشيء على نفسه. فمثلاً لما كانت الحيوانية والناطقية هي الأجزاء المقوّمة لماهية الإنسان، فالإنسان هو الحيوان الناطق. فلو قلنا بتقدّم هذه الأجزاء على الإنسان، ولو كان في ظرف التعقّل، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو بديهي البطلان، خصوصاً على مبنى المصنّف (قدّس سرّه)

---

(١) البصائر النصيرية، الفصل السادس من الفنّ الأوّل من المقالة الأولى، ص٩، نقلاً عن نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٨٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٤٠.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ١ / ٢، ص٣٦٣.

(٤) المصدر السابق، قسم المنطق، ج١، ص١٥٤.

الذي يرى أنّ كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّلياً.

وقد أجيب عن هذا الإشكال الذي عبّر عنه اللاهيجي في الشوارق «بأنّه إشكال قوي، قد تحيّروا في دفعه»[1] بجوابين:

الأوّل: أنّ هذا التقدّم والتأخر، إنّما هو بلحاظ الاعتبار الذهني لا الوجود الخارجي، وهو المعبّر عنه التقدّم بالتجوهر، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة، «وهو تقدّم علل القوام على معلولها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على النوع». وعلى هذا الأساس فالأجزاء بلحاظ الوجود الخارجي، وإن كانت هي عين الكلّ، والكلّ ليس إلّا هذه الأجزاء، إلّا أنّه بلحاظ الاعتبار الذهني، يمكن لحاظ هذه الأجزاء المكوّنة للكلّ بلحاظين، فإنّه تارة تلحظ بما هي هي، بلا أخذ وصف اجتماعها كشرط أو جزء فيه، وهذا هو اعتبار الأجزاء لا بشرط وهو المعبّر عنه الأجزاء بالأسر. وأخرى تلحظ بشرط الاجتماع، وهذا هو اعتبارها بشرط شيء. فإذا اختلف الاعتبار فلا محذور في أن يتقدّم أحد الاعتبارين على الآخر، لأنّ المقدّم هي الأجزاء بغضّ النظر عن الهيئة الاجتماعية لها، والمؤخّر هي الأجزاء بشرط الاجتماع. وهذا معنى أنّ «الحيوان والناطق» شيء و«الحيوان الناطق» شيء آخر.

والحاصل: أنّ الأجزاء متقدّمة على الكلّ، ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، لاختلاف الاعتبار. وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته الفلسفية حيث قال:

لكل أجزاء اعتبارات تعدّ	الكلُّ أفراداً ومجموعاً ورد
بشرط الاجتماع أو بالشطرِ	أو نفس الأجزاء التي بالأسرِ
فالسبق للأجزاء بالأسر على	كلٍّ بمعنىً كان يتلو الأوّلا

---

(١) شوارق الإلهام، ص١٦٢، الطبعة الحجرية.

وأوضح هذه الأبيات في شرحه بقوله «ولما كان في تقدّم الأجزاء على الكلّ إشكال، وهو كالإشكال في سبق العلّة التامّة على المعلول، تصدّينا لدفعه، بذكر الاعتبارات الأربعة التي في كلّ كثرة، فقلنا: لكلّ أجزاء اعتبارات تعد:

أحدها: الكلّ أفراداً، أي كلّ فرد فرد.

وثانيها: الكلّ مجموعاً ورد بشرط الاجتماع.

وثالثها: ما في قولنا أو بالشطر، أي الكلّ مجموعاً بنحو شطرية (أي جزئية) الاجتماع.

ورابعها: ما في قولنا أو نفس الأجزاء التي بالأسر، أي الكلّ مجموعاً، ولكن ذات المجموع، لا مع الوصف العنواني، فإنّ ذات المجموع شيء، وهيئة المجموعية شيء آخر، كما أنّ ذات الواحد شيء، وصفة الوحدة شيء آخر. وهذه الثلاثة متعلّقة بقولنا: مجموعاً، ومشتركة في الاجتماع والمعيّة، بخلاف الكلّ الأفرادي.

إذا عرفت هذه، فالسبق للأجزاء بالأسر على كلّ بمعنى كان يتلو الأوّلا، أي على الكلّ المجموعي بشرط الاجتماع، لا بالمعنى الثالث، فإنّ هيئة الاجتماع أمر اعتباري، فكذلك العارض والمعروض، فحصل المغايرة بين المتقدّم والمتأخّر»[1] وهذا معنى ما ذكره المحقّق الداماد في القبسات «قولنا معشر الحكماء الراسخين إنّ الإجمال والتفصيل في مجموع الأجزاء والأجزاء بالأسر، كما بين المحدود والحدّ، نحوان مختلفان من الإدراك، من غير اختلاف هناك في المدرك»[2].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ١ / ٢، ص٣٦٤.

(٢) القبسات، الميرداماد، ص٥٩.

الثاني: أنّ هذه الأجزاء ليست أجزاء في الماهية، حتّى يقال: إنّ الأجزاء عين الكلّ، فلو تقدّمت على الكلّ، لزم تقدّم الشيء على نفسه. بل هي أجزاء في حدود تعريف الماهية، فيكون إطلاق الجزء على الجنس والفصل بهذا اللحاظ، لا بلحاظ أنّها أجزاء في الماهية.

قال الطوسي في شرح منطق الإشارات: «وقد يقال له (أي الذاتي) جزء الماهية بالمجاز، فإنّ الجزء الحقيقي لا يحمل على كلّه بالمواطاة، والذاتي يحمل على الماهية، بل إنّما يكون اللفظ الدالّ عليه جزءاً من حدّها، فهو يشبه الجزء لذلك، وقد اضطر إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه»[1].

والفرق بين الجوابين، أنّ الأوّل يبتني على قبول أنّ الذاتي جزء للماهية، وهو متقدّم على الكلّ، إلّا أنّه ينكر الاستحالة لاختلاف الاعتبار، والثاني ينكر أصل أن يكون الذاتي جزءاً في الماهية، فلا تقدم للأجزاء على الكلّ، بل ما فرض كونه جزءاً، إنّما هو جزء للحد، وإن كان هو عين الكلّ وذي الذاتي، كما سيأتي في الفصل اللاحق.

هذا تمام الكلام فيما ذكره القوم في بيان خواص الذاتي، وبماذا يتميّز عن العرضي، وقد تقدّم أنّه أشكل على الخاصتين الأولى والثانية، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّه ليست كلّ واحدة من هذه الخواص بمفردها، قادرة على تمييز الذاتي من العرضي، وإنّما مجموع هذه الخواص هي التي تميّزه عن غيره. وعلى هذا فلا ترد النقوض المتقدّمة. قال شيخنا حسن زاده: «ويعرف الذاتي هذا، متى جمعت الخواص الثلاث أجمع، فلا يرد لازم الماهية كالزوجية والإمكان للأربعة»[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات: قسم المنطق، ج١ ص ٤١.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، تعليق: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص١٧٧.

إلّا أنّ المستفاد من كلمات قدماء فن المنطق أنّ الخاصية الثالثة كافية في التمييز، بلا حاجة إلى الخاصتين الأخريين[1].

البحث الثاني:
الفرق بين المحمولات بالضميمة والمحمولات من صميمه

اتّضح من الأبحاث السابقة الفرق الأساسي بين المحمولات الذاتية والمحمولات العرضية، وتبين أنّ العرضي بحسب اصطلاح باب الكلّيات، هو الذي يحمل على الماهية، ولا يكون جزءاً منها، وقد قسّم فلاسفة المشاء العرضي إلى قسمين:

الأوّل: المحمول بالضميمة

وهي تلك المحمولات التي لا يمكن حملها على الموضوع، إلّا إذا انضمّ شيء إليه، كالجسم فإنّه ما لم ينضمّ إليه البياض، فإنّه لا يمكن حمل «الأبيض» عليه، وهذا معناه كما أنّ هناك تبايناً ماهوياً بين الجوهر والعرض، كما سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة السادسة، هناك تعدّد وجودي بين الموضوع والمحمول بالضميمة.

الثاني: المحمول من صميمه

وهي المحمولات التي لا تحتاج لحملها على الموضوع إلى انضمام شيء إليه، وإنّما العقل بعد أن يحلّل الموضوع يستخرج منه المحمول ويحمله عليه. فمثلاً عندما نصف السقف بأنّه فوق، فإنّه لا يوجد هناك شيء انضمّ إلى

---

(١) رهبر خرد، قسم المنطق، محمود شهابي، الطبعة السابعة، انتشارات خيام، ص٨٣ [بالفارسية].

السقف، حتّى يستحقّ حمل الفوقية عليه، وإنّما إذا قيس السقف إلى ما هو دونه في العلو والارتفاع، ينتزع العقل منه الفوقية، وممّا قيس إليه التحتية. أو عندما نحمل الإمكان على ماهية الإنسان، فنقول: «الإنسان ممكن» فإنّ المحمول ليس شيئاً منضمّاً إلى الإنسان، إنّما هو منتزع من تحليل تلك الماهية، ومعرفة أنّها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. بتعبير آخر: إنّ فرض الماهية من حيث هي، يكفي في اتصافها بالإمكان، من غير حاجة إلى أمر زائد.

والحاصل أنّ المحمول من صميمه أو الخارج المحمول، هو «الذي يفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع، ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجة عنها، بل مجرّد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول، كحمل الشيء على الأشياء الخاصّة»[١].

قال السبزواري في منظومته المنطقية:

والخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة

وأوضح هذا البيت بقوله: «والخارج المحمول من صميمه، متعلّق بالخارج، أي خارج من حاق ذات المعروض، يُغاير المحمول بالضميمة، أي قد يقال العرضي ويراد به أنّه خارج عن الشيء ومحمول عليه. فالوجود والموجود والوحدة والتشخّص ونحوها ممّا يقال إنّها عرضيات لمعروضاتها، فإنّ مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم. وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة، كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس»[٢].

---

(١) تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، ص٤٥.

(٢) شرح المنظومة، المنطق، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج١، ص١٧٨.

الفرق بين العرضي والعرض

هنا لابدّ من التمييز بين العرضي والعرض، فإنّ الأوّل يقابل الذاتي، والثاني يقابل الجوهر، والفرق بينهما أنّ العرضي كالأبيض قابل للحمل على الجسم، فيقال: «الجسم أبيض». والعرض كالبياض، فإنّه غير قابل له، فلا يصحّ قولنا «الجسم بياض». وهذا معنى ما ذكره الأعلام أنّ العرضي مأخوذ لا بشرط، والعرض مأخوذ بشرط لا. قال السبزواري في منظومته المنطقية:

وعرضي الشيء غير العرضِ ذا كالبياض ذاك مثل الأبيضِ

وأوضح شيخنا حسن زاده هذا البيت قائلاً: «إذا أُخذ السواد مثلاً لا بشرط كان عرضياً محمولاً، وإذا أُخذ بشرط لا كان عرضاً غير محمول. فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس والمادّة، والفصل والصورة. وليس الفرق بين العرض والعرضي، بمجرّد أنّ أحدهما مبدأ الاشتقاق والآخر هو المشتق، فإنّه فرق لفظي. بل بأنّ وجود السواد مثلاً إذا أُخذ لا بشرط، أي أنّه درجة من وجود موضوعه، وأنّه ظهور ذلك الوجود، فهو عرضي، لأنّ العرضي هو الخارج المحمول، والحمل هو الاتحاد في الوجود. وإذا أُخذ وجود بشرط لا، أي أنّه وجود ناعتي، ووجود الموضوع وجود منعوتي، وأحدهما زائد على الآخر، وإن كان زائداً متّصلاً، بل لازماً، إذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء، وأن يكون الشيء نفس الشيء، فهو عرض. فالعرض والعرضي متّحدان بالذات متغائران بهذا الاعتبار»[1]. ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الإصفهاني في «هداية المسترشدين» حيث يقول: «والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع، ومن حيث الاتحاد عرضي وماهية»[2] أي أنّها إذا لوحظت بالنسبة إلى

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٧٨.

(٢) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، العلامة المحقّق الشيخ محمد تقي

موضوعاتها في الذهن، فهاهنا أعراض وموضوعات، لا تحمل على موضوعاتها، فلا يقال: هذا الجوهر بياض، أمّا إذا لوحظت بالنسبة إلى وجوداتها الخارجية، فهي متّحدة بماهياتها وجوداً، فيقال: هذا الجوهر أبيض. فالأبيض عرضي والجوهر ماهية.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ مراد المناطقة من تقسيمهم العرض إلى خاص وعام، ليس هو العرض الذي يقع قسيماً للجوهر، بل العرضي المقابل للذاتي في باب الإيساغوجي، لذا قال السبزواري في شرح منطق المنظومة: «في المنطق قد يطلق العرض على العرضي، كالعرض العام والعرض الخاص، والعرض اللازم والعرض المفارق، فلا يراد بها العرض، بمعنى الحالّ في المحلّ المستغني»[1].

هذا ما ذهب إليه المشهور من الحكماء في المحمولات العرضية، إلّا أنّ مدرسة الحكمة المتعالية لها نظرية أخرى في المقام، مآلها إلى أنّ جميع المحمولات العرضية ترجع بحسب الحقيقة إلى الخارج المحمول، لذا قال المصنّف في نهاية الحكمة: «هذا هو المشهور، وقد تقدّم أنّ العرض من مراتب وجود الجوهر». توضيحه: «أنّ العرضي مطلقاً ليس له وجود مباين لوجود الجوهر منضمّاً إليه. فالجسم إذا وضع على النار مثلاً، لا تنضمّ إليه حرارة من النار، وإنّما النار معدّة إيّاه لأن تتغيّر طبيعته، ويصير حارّاً بعد أن كان بارداً، فهو بالحقيقة نوع من الحركة الجوهرية، وتتبعها حركة الأعراض، على هذا فلا يبقى مجال للمحمول بالضميمة. فإنّه إذا كان العرض من مراتب وجود الجوهر، لم يكن خارجاً عن وجوده، حتى يمكن أن يصدق عليه أنّه ضميمة انضمّت إلى الجوهر، بل هي موجودة بوجود الجوهر»[2].

= الإصفهاني، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ص١٥، الطبعة الحجرية.

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٣٠، قسم المنطق، الطبعة الحجرية.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٨٦،

أضواء على النص

• قوله (قدّس سرّه): **«وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها».**

من أهمّ خواص المركّبات الحقيقية، أنّه إذا انتفى جزء منها انتفى الكلّ، وهذا معنى ما ذكره في المتن «أنّ الذاتيات هي التي ترتفع الماهية بارتفاعها» «لا أنّ ارتفاعها مستلزم لارتفاع الماهيات، فإنّ العرضيات اللازمة أيضاً كذلك. وبعبارة أخرى: الذاتي ما يرتفع الماهية في حدّ ذاتها بارتفاعه. وأمّا اللازم فارتفاعه ليس ارتفاع الماهية في حدّ ذاتها، وإنّما ارتفاع لشيء خارج عن ذاتها، وإن كان ارتفاعه مستلزماً لارتفاعها، أي يكون ارتفاع الذاتيات هو بعينه ارتفاع الماهيات، لا أنّ ارتفاعها مستلزم لارتفاع الماهيات، وهذا بخلاف العرضيات اللازمة»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«تسمّى الذاتيات، وما وراء ذلك عرضيات».**

الذاتيات والعرضيات: جمع الذاتي والعرضي، وليست «الياء» فيهما للنسبة، لأنّ الذاتي قد يكون تمام حقيقة الشيء، ومعه لا يمكن أن يكون منسوباً إلى الذات. كذلك العرضي، وإلّا يلزم أن يكون المنسوب إليه هو العرض، والمفروض كما تقدّم، أنّه يقابل الجوهر، والعرضي يقابل الذاتي. قال العلّامة الحلّي في شرح منطق التجريد: «الذاتي هو ما يقوّم ذات الشيء غير خارج عنه. فقولنا: ما يقوّم ذات الشيء، نعني به ما لا يتحقّق تلك الماهية إلّا به، سواء كان نفس الماهية، فإنّها ذاتية لأفرادها كالإنسان لزيد وعمرو، فإنّ خواصّ الذاتي موجودة فيها، أو كان جزءاً منها، كالحيوان للإنسان أو الناطق له. وقد منع

= بتصرّف.

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج ١، ص ٢٨٥.

أكثر القدماء من إطلاق الذاتي على الأوّل، لأنّ الذاتي منسوب إلى الذات، والشيء لا ينسب إلى نفسه، وهو ضعيف، لأنّها ذاتية لأفرادها لا للماهية نفسها»[1].

والمقصود ممّا قاله في وجه انتساب الذاتي «من أنّ الذات ذاتية لأفرادها، لا للماهية نفسها» أنّ العوارض المشخّصة وإن كانت خارجة عن ماهية النوع كالإنسان، لكنّها أجزاء أفراد النوع، فإنّ زيداً مثلاً تحقّقه بشيئين: أحدهما: أنّه إنسان، وثانيهما: أنّ له مشخّصات يميّز بها عن سائر أفراد نوعه، وكلاهما بالنسبة إليه ذاتيات، وإن كانا بالنسبة إلى نوعه، أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً.

● قوله (قدّس سرّه): **«أنّها غنية عن السبب»**.

ذكر المحقّقون من الفلاسفة والمناطقة أنّ الذاتي لا يعلّل.

ولكي تتّضح هذه القاعدة جيّداً لابدّ من الإشارة إلى أمرين:

الأوّل: «أنّ الذاتي الذي يقال إنّه لا يعلّل، هو الذاتي المتداول في باب البرهان، في مقابل العرضي في بابه، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات. أعمّ من أن يكون داخلاً فيها، وهو الذاتي في باب الإيساغوجي، أو خارجاً ملازماً لها.

ووجه عدم المعلّلية، أنّ سبب الافتقار إلى العلّة هو الإمكان ـ على ما هو المقرّر في محلّه ـ والوجوب والامتناع كلاهما مناط الاستغناء عن العلّة. فواجب الوجود لا يعلّل في وجوده، وممتنع الوجود لا يعلّل في عدمه. وواجب الإنسانية والحيوانية والناطقية لا يعلّل فيها، وواجب الزوجية والفردية لا يعلّل فيهما، لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل، وهو العقد الإمكاني مفقود فيها، وقس على ذلك الامتناع.

---

(١) الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، ص١٥.

الثاني: أنّ الوجود وكلّية عوارضه ونعوته، وبالجملة كلّ ما كان من سنخ الوجود، لا تكون ذاتية لشيء من الماهيات الإمكانية، وإنّما هو ذاتي بوجه لواجب الوجود، الذي هو بذاته وجود ووجوب. وأمّا غير ذاته تعالى، فالممكنات قاطبة ذاتها وذاتياتها من سنخ الماهيات ولوازمها. فما كان من سنخ الوجود معلّل غير الواجب بالذات ـ جلّ كبرياؤه ـ وينتهي في سلسلة العلل إلى أوّل الأوائل وعلّة العلل، فلو كان في سلسلة الوجودات شيء مستغنٍ عن العلّة، لخرج عن حدود بقعة الإمكان إلى ساحة القدس الوجوبي، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالمراد بالذاتي الذي لا يعلّل في الممكنات، هو الماهيات وأجزاؤها ولوازمها، وأمّا الوجود فلم يكن في بقعة الإمكان شيء منه غير معلّل»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«بوصف الاجتماع والكلّية»**.

ليس المراد الكلّية التي تقع في قبال الجزئية، وإنّما المراد الكلّ الذي يقع في قبال الجزء.

---

(١) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: الإمام الخميني، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه)، قم، ج ١، ص ٧٣.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع
وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامّة التي لها آثار خاصّة حقيقية، من حيث تمامها، تسمّى «نوعاً» كالإنسان والفرس.

ثمّ إنّا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع، يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما. كما أنّ فيها ما يختصّ بنوع، كالناطق المختص بالإنسان. ويسمّى المشترك فيه «جنساً»، والمختص «فصلاً». وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومتوسط وسافل، وقد فصّل ذلك في المنطق.

ثمّ إنّا إذا أخذنا ماهية «الحيوان» مثلاً، وهي مشترك فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنّها «جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة»، جاز أن نعقلها وحدها، بحيث يكون كلّ ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من

ذاتها، وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، كما أنّها غير محمولة على المقارن الزائد، كانت الماهية المفروضة «مادّة» بالنسبة إلى ما يقارنها، و«علّة مادّية» للمجموع. وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدّة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنّها «الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا بقر وإمّا غنم» فتكون ماهية ناقصة غير محصّلة، حتّى ينضمّ إليها فصل أحد تلك الأنواع، فيحصّلها نوعاً تامّاً، فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمّى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار «جنساً» والذي يحصّله «فصلاً».

والاعتباران في الجزء المشترك، جاريان بعينهما في الجزء المختصّ، ويسمّى بالاعتبار الأوّل «صورة» ويكون جزءاً لا يحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصّل الجنس ويتمّم النوع، ويحمل عليه حملاً أوّلياً.

ويظهر ممّا تقدّم:

أوّلاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، وأنّ الفصل هو النوع محصّلاً، والنوع هو الماهية التامّة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

وثانياً: أنّ كلّاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّلياً. وأمّا النسبة بينهما أنفسهما، فالجنس عرض عامّ والنسبة إلى الفصل، والفصل خاصّة بالنسبة إليه.

وثالثاً: أنّ من الممتنع أن يتحقّق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة لنوع، لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.

ورابعاً: أنّ الجنس والمادّة متّحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا أُخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادّة، وكذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صورة إذا أُخذ بشرط لا.

واعلم أنّ المادّة في الجواهر المادّية موجودة في الخارج، على ما سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة السادسة. وأمّا الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج، ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، وإنّما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات، فيعتبرها أجناساً وفصولاً، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقلية.

الشرح

في هذا الفصل عدّة أبحاث:

الأوّل: تعريف النوع وبيان أقسامه.

الثاني: تعريف الجنس والفصل وبيان أقسامهما.

الثالث: الفرق بين الجنس والمادّة، والفصل والصورة.

البحث الأوّل: تعريف النوع وبيان أقسامه

قُسّم النوع في كلمات المنطقيين إلى:

- **النوع الحقيقي**: وهو عبارة عن «ما يقال على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب (ما) الحقيقية لا الشارحة». قال السبزواري في منظومة المنطق:

«النوع ما على كثير اتّفق   عند سؤال ما الحقيقة صدق

(النوع ما) أي كلّي (على كثير) متعلّق بـ«صدق». (اتفق) أي متّفق (عند سؤال ما الحقيقة) أي «ما» الحقيقية، احتراز عن «ما» الشارحة. أو المعنى. ما حقيقة ذلك الكثير المتّفق. (صدق) أي حمل»[1].

توضيحه: «قد يسأل سائل عن شخص إنسان (من هو) وقد يسأل عنه (ما هو). ومن الواضح أنّ الأوّل سؤال عن مميّزاته الشخصية. والجواب عنه: ابن فلان، أو مؤلّف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائي، أو ذو الصفة الكذائية... وأمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال: (إنسان)، لأنّه لا يميّزه عن أمثاله من أفراد الإنسان. أمّا السؤال الثاني فإنّما يسأل عن حقيقة الشخص الذي يتّفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله. والمقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق، لا شخصه بين الأشخاص. ولا يصلح للجواب إلّا كمال حقيقته فنقول: (إنسان). ويسمّى الجواب عن هذا السؤال (النوع)»[2].

• **النوع الإضافي**: وهو عبارة عن «الماهية التي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أوّلياً»[3]. وقد ميّزوا بينه وبين النوع الحقيقي، من خلال الفروق التالية:

الأوّل: أنّ النوع الحقيقي يقاس إلى ما تحته من الأفراد، بخلاف الإضافي، فإنّه يقاس إلى ما فوقه أيضاً، وهذا معناه «أنّ الحقيقي يستلزم اعتباراً واحداً، وهو نسبته إلى الأشخاص التي تحته، والإضافي يستلزم اعتبارين؛ أحدهما: نسبته إلى ما فوقه الذي هو الجنس، والثاني: نسبته إلى ما تحته أشخاصاً كانت

---

(١) شرح المنظومة، ص٢٤، الطبعة الحجرية.

(٢) المنطق، المظفر، ج١، ص٧٣.

(٣) الجوهر النضيد، ص٢٠.

أو أنواعاً أُخر، التي لولاها لم يكن النوع كلّياً»[١]. وأوضح قطب الدين الرازي هذا الفرق بقوله «النوع يدلّ بالاشتراك على معنيين، والنوع المضاف يتضمّن اعتبارين:

أحدهما: نسبته إلى ما فوقه، لاندراجه تحت الجنس.

وثانيهما: نسبته إلى ما تحته لاعتبار الكلّي الذي في حدّه، والكلّية لابدّ أن يلاحظ في مفهومها المقايسة إلى ما تحتها من الكثيرين. فلا يحصل مفهوم النوع المضاف إلّا إذا اعتبر النسبتان، نسبته إلى ما تحته، ونسبته إلى ما فوقه، وما فوقه هو الجنس، وما تحته يمكن أن يكون أشخاصاً وأن يكون أنواعاً. وأمّا مفهوم النوع الحقيقي، فلمّا اعتبر فيه الكلّي، يلاحظ فيه النسبة إلى ما تحته، لكن ما تحته ليس إلّا الأشخاص، لأنّه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط.

والحاصل أنّه اعتبر في مفهوم النوع الإضافي نسبتان، وفي مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة»[٢].

الثاني: أنّ النوع الحقيقي يمكن أن تكون ماهيته بسيطة غير مركّبة من جنس وفصل، هذا إذا قلنا بوجود مثل هذه الماهيات، كالعقل والنقطة والآن ونحوها، بخلافه في النوع الإضافي، فإنّه لا يكون إلّا مركّباً، وذلك لكونه مندرجاً تحت جنس أعلى، كما هو المفروض[٣].

الثالث: أنّ النوع الحقيقي دائماً تكون مصاديقه متّفقة الحقيقة، بخلاف الإضافي فإنّه قد يكون كذلك، وقد لا يكون[٤].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق، ج١، ص٨٠.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٧٩.

(٣) المصدر السابق، ج١، ص٨٠، رهبر خرد، مصدر سابق، ص٩٣.

(٤) منطق نوين، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع ترجمة وشرح

بعد أن اتّضح الفرق بينهما، لابدّ من الإشارة إلى عدّة نكات:

• أنّ الذي يعدّ من الكلّيات الخمسة ـ التي تسمّى في المنطق الأرسطي بباب «الإيساغوجي» والتي تعني في اليونانية «مدخل»، وسبب تسميتها بذلك أنّ فرفوريوس جعل البحث عنها مدخلاً لباب المعرِّفات ـ إنّما هو النوع الحقيقي لا الإضافي[1].

• أنّ النسبة بين الحقيقي والإضافي هي العموم من وجه، هذا إذا قلنا بإمكان تحقّق الماهية البسيطة. فمادّة الاجتماع هي ماهية الإنسان، ومادّة افتراق الحقيقي عن الإضافي هي الأنواع البسيطة إن وجدت، ومادّة افتراق الإضافي عن الحقيقي الأجناس المتوسطة. فإنّ الحيوان نوع إضافي بالنسبة إلى الجسم النامي، وليس نوعاً حقيقيّاً. قال السبزواري في منظومة المنطق:

بينهما العموم والخصوص من وجهٍ فالإنسان تصادقا فمن
بالجسم والنوع البسيط سِم والجزئي بالأخص من شيء رسم

وأوضح ذلك بقوله: «(وبينهما) أي النوع الحقيقي والنوع الإضافي، (العموم والخصوص من وجه، فالإنسان تصادقا فمن) فإنّه نوع حقيقي وهو ظاهر، وإضافي إذ يقال عليه وعلى غيره كالفرس: الحيوان في جواب ما هو. و(بالجسم والنوع البسيط) البين (سم)، يعني هما مادّتا افتراقهما. فالجسم نوع إضافي إذ يقال عليه وعلى غيره كالنفس الناطقة: الجوهر في جواب ما هو. وليس نوعاً حقيقياً وهو ظاهر. والنوع البسيط كالعقل الفعّال، بأن يكون له ماهية بسيطة ولا يكون الجوهر جنساً، نوع حقيقي وليس إضافياً»[2]. أمّا إذا أنكرنا

= د. عبد المحسن مشكاة الديني، ص ١٨٩، [بالفارسية].

(١) رهبر خرد، مصدر سابق، ص ٧٧، ص ٩٤.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، قسم المنطق، ص ٢٦، الطبعة الحجرية.

ذلك فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق كما يظهر بالتأمّل.

● أنّ النوع الذي ينقسم إلى العالي والمتوسّط والسافل، هو الإضافي دون الحقيقي[١].

والنوع العالي: هو الذي يقع في مبدأ السلسلة النزولية للأنواع؛ لذا يكون أعمّ الأنواع كالجسم. والنوع المتوسط: هو الذي يكون محاطاً بالنوع من الطرفين، لكن يكون أخصّ ممّا هو فوقه، وأعمّ ممّا هو دونه كالحيوان. والنوع السافل: هو الذي يقع في منتهى السلسلة النزولية للأنواع، لذا لا يقع تحته إلّا الأصناف والأفراد، ويكون أخصّ جميع الأنواع، وقد يسمّى بنوع الأنواع أيضاً كالإنسان.

هذا ما ذكره المشهور من المناطقة في تعريف النوع الحقيقي، وبماذا يتميّز عن الإضافي. إلّا أنّ المصنّف (قدّس سرّه) ذكر في المتن تعريفاً آخر للنوع هو «الماهية التامّة التي لها آثار خاصّة حقيقية من حيث تمامها» وهذا التعريف يشمل الحقيقي والإضافي معاً، إذ إنّ ماهية الحيوان من حيث اندراجها تحت الجسم النامي، أيضاً ماهية تامّة لها آثار حقيقية خاصّة بها، كالحساس المتحرّك بالإرادة، وإن كانت من حيثية أخرى، هي ماهية ناقصة. وهذا ما أوضحه بعض المحقّقين المعاصرين حيث قال: «لا يخفى عليك أنّ مراده (قدّس سرّه) من النوع هو الأعمّ من الحقيقي والإضافي، إذ يفسّر النوع بالماهية التامّة، وهو معنى ينقسم إلى ما يكون تامّاً على الإطلاق وهو النوع الحقيقي، وما يكون تامّاً بالنسبة، أي خارجاً عن الابهام بالنسبة إلى فصل أو فصول، وإن كان باقياً في الإبهام بالنسبة إلى فصل أو فصول أُخر، ويسمّى الإضافي. ومن هنا صحّ منه تقسيمه إلى عالٍ ومتوسّط وسافل.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق، ج ١، ص ٨٠.

هذا، ولكن المشهور بينهم أنّ لفظ النوع مشترك بين معنيين:

الأوّل: ما يقال على الكثرة المتّفقة الحقيقة في جواب «ما هو» ويسمّى النوع الحقيقي.

الثاني: الماهية التي يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب «ما هو» ويسمّى النوع الإضافي.

وأنّ المنقسم إلى العالي والسافل والمتوسط هي الأنواع الإضافية، إذ ليس في سلسلة واحدة إلّا نوع حقيقي واحد، فلا معنى لترتّب الأنواع الحقيقية.

ثمّ لا يخفى أنّ النسبة بين النوعين على المشهور، عموم وخصوص من وجه، وعلى ما ذهب إليه المصنّف (قدّس سرّه) هو التباين. فما ذكره في تفسير الإضافي والحقيقي مباين لتفسير القوم»[1].

البحث الثاني: تعريف الجنس والفصل وبيان أقسامهما

تعريف الجنس وبيان أقسامه

قال الشيخ في منطق الإشارات: «كلّ محمول كلّي يقال على ما تحته في جواب ما هو، فإمّا أن يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط، وإمّا أن تكون بالعدد مختلفة. فأمّا ما يتقوّم به من الذاتيات، فغير مختلف أصلاً. والأوّل يسمّى جنساً لما تحته، والثاني يسمّى نوعاً»[2].

توضيحه: «المسؤول عنه بـ(ماهو) إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً. فإن كان كثيراً، فإمّا أن تكون الكثرة مختلفة بالعدد لا غير، وإمّا أن تكون مختلفة بالحقائق. وإن كان واحداً، فإمّا أن يكون شخصاً واحداً أو ماهية كلّية. فالأقسام

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٩٠.
(٢) الإشارات والتنبيهات، قسم المنطق، ج١، ص٧٩.

أربعة، والجواب عنها ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المسؤول عنه بـ(ما هو) جزئيات تكثّرت بالعدد لا غير، كما لو سُئل عن زيد وعمرو وخالد (ما هم)؟

والثاني: أن يكون المسؤول عنه جزئياً واحداً من تلك الجزئيات، كما لو سُئل عن زيد وحده بـ(ما هو) لا (من هو)؟

والجواب عن هذين القسمين واحد، وهو الحقيقة المتّفقة فيها الأفراد وهو (الإنسان) وهو مقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة والخصوصية معاً. أمّا بحسب الشركة فلأنّه جواب عن الكثرة. وأمّا بحسب الخصوصية، فلأنّه جواب عن جزئي واحد من تلك الكثرة أيضاً، لأنّ السؤال بـ(ما هو) عن الحقيقة وهي ثابتة في الجميع، ولا يزيد كلّ واحد منها على صاحبه بمقوّم حتّى يذكر في الجواب.

الثالث: أن يكون المسؤول عنه أشياء كثيرة مختلفة بالحقائق، كما لو سُئل عن الإنسان والفرس والثور بـ(ما هم)؟ والجواب هو كمال ما يشترك فيه تلك الحقائق وحده، كالحيوان. وإنّما تعيّن (الحيوان) للجواب، لأنّه لو أجاب بغيره لكان ذلك الغير، إمّا أخصّ أو أعمّ أو مساوياً. والأعمّ لا يصلح أن يكون جواباً، لأنّه لو سُئل عن كمال المشترك، والأعمّ من (الحيوان) ليس هو كمال المشترك بل جزؤه، وأمّا الأخصّ كالإنسان، فإنّه ليس بمشترك بين الأفراد، فلا يصلح للجواب. وأمّا المساوي كالحساس، فإنّه لا يدلّ على كمال المشترك إلّا بالالتزام، ودلالة الالتزام هاهنا مهجورة، فتعيّن (الحيوان) للجواب. وهذا الجواب مقول في جواب (ما هو) بحسب الشركة المحضة، لأنّه إنّما يصلح إذا سُئل عن الحقائق المتكثّرة، ولا يصلح جواباً عن واحدة منها بانفراده.

الرابع: أن يكون المسؤول عنه واحداً كلّياً، كما لو سُئل عن الإنسان وحده

بـ(ما هو)، والجواب هاهنا يكون بالحدّ وهو (الحيوان الناطق) وهو مقول في جواب (ما هو) بحسب الخصوصية المحضة، لأنّه لا يصلح جواباً عن غير هذا السؤال.

واعلم أنّ المسؤول عنه بـ(ما هو) ها هنا لما كان واحداً من أفراد الجزئيات المتكثّرة في القسم الثالث، كان الجواب هو الجواب الأوّل، أعني كمال المشترك مع انضمام ما يخصّ هذا الجزئي من الفصول كالناطق. ويكون الجواب في الحالتين مختلفاً، أعني الجواب عن الإنسان في حالة انفراده بالسؤال، مخالفة للجواب عنه حالة اشتراكه مع غيره في السؤال كما بيّناه»[1].

والحاصل أنّ الجواب عن الأوّل والثاني يسمّى «نوعاً»، وعن الثالث يسمّى «جنساً»، وعن الرابع يسمّى «حدّاً».

وقد أشار السبزواري إلى حقيقة الجنس في منظومة المنطق بقوله:

الجنس ما على الحقائق حمل   إن شركة الحقايق بما سئل

والجنس قد كان تمام المشترك   يحوي على أي من الأجزاء اشترك[2]

ثمّ إنّ الأجناس قد تترتّب متصاعدة؛ من هنا تنقسم إلى:

- **الجنس العالي**: هو الذي يكون تحته جنس، لكن لا يوجد فوقه جنس، كالجوهر.
- **الجنس المتوسّط**: هو الذي يكون محفوفاً بجنس فوقه وآخر تحته، كالجسم.
- **الجنس السافل**: هو الذي يكون فوقه جنس، لكن لا جنس تحته كالحيوان.

---

(١) الجوهر النضيد، ص١٧.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، ص٢٣، الطبعة الحجرية.

ويسمّى الجنس العالي بجنس الأجناس أيضاً، بخلاف النوع فإنّه تقدّم أنّ النوع السافل يسمّى بنوع الأنواع. وذلك لأنّ النوع هو المندرج تحت غيره، لذا كان نوع الأنواع هو المندرج تحت جميع الأنواع التي فوقه، من هنا يكون اسماً للنوع الأخير، لكن الجنس لما كان هو الذي يندرج غيره تحته، كان جنس الأجناس اسماً لما فوق الأجناس كلّها.

وللجنس تقسيم آخر بلحاظ قربه وبعده عن النوع، حيث ينقسم إلى:

- قريب.
- بعيد.

قال السبزواري في منظومة المنطق:

فإن بدا الجواب عن ماهية والبعض من ذي الشركة الجنسية

هو الجواب عن جميعها فهو قريب، البعيد ما خالفهُ

وأوضحه في الشرح بقوله: «والفرق بينهما، (فإن بدا الجواب عن ماهية) كالإنسان، (والبعض من ذي الشركة الجنسية) كالفرس، فيقال: الحيوان في السؤال عنهما بما هما، ويجاب به أيضاً عن السؤال عنه وعن البقر، وعنه وعن الغنم وغيرها من المشاركات في الحيوانية، كما قلنا: (هو الجواب عن جميعها، فهو) جنس (قريب)، والجنس (البعيد ما خالفه) كالجسم النامي، حيث يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والشجر، ولا يقع جواباً عن السؤال بالإنسان والفرس مع اشتراكهما فيه»[1].

تعريف الفصل وبيان أقسامه

قال الشيخ في الإشارات: «وأمّا الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، ص ٢٤.

الكثرة التي كليّته بالقياس إليها قولاً في جواب (ما هو) فلا شكّ في أنّه يصلح للتمييز عمّا يشاركها في الوجود أو في جنس ما. ولذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب (أي شيء) هو، فإن (أي شيء) إنّما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها، وهذا هو المسمّى بالفصل»[1].

توضيحه: أنّ الفصل إنّما يقع جواباً عمّا إذا سألنا عن خصوصية الماهية التي بها يمتاز عن أغيارها، بعد أن نعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد، وعرفنا أنّه حيوان وجهلنا خصوصيته، فبطبيعتنا نسأل ونقول: «أي حيوان هو في ذاته». ولو عرفنا أنّه جسم فقط لقلنا: «أي جسم هو في ذاته»، وإن شئت قلت ـ بدل في ذاته ـ «في جوهره أو حقيقته»، فإنّ المعنى واحد، والجواب عن الأوّل: «ناطق» فقط، وهو فصل الإنسان، أو «صاهل» وهو فصل الفرس، وعن الثاني: «حسّاس» مثلاً، وهو فصل الحيوان.

إذن يصحّ أن نقول: إنّ الفصل يقع في جواب «أي شيء» و(شيء) كناية عن الجنس الذي عرف قبل السؤال عن الفصل، وعليه يصحّ تعريف الفصل بما يأتي: «هو جزء الماهية المختصّ بها الواقع في جواب أي شيء هو في ذاته»[2].

وللفصل انقسامات متعدّدة:

● منها: انقسامه إلى القريب والبعيد.

أمّا الأوّل: فهو الذي يميّز النوع عن الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس القريب، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، والحساس بالنسبة إلى الحيوان.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، قسم المنطق، ج١، ص٨٤.

(٢) المنطق، المظفر، ج١ ص٧٥.

وأمّا الثاني: فهو الذي يميّز النوع عن الأنواع الأخرى المشاركة له في الجنس البعيد، كالحسّاس والنامي بالنسبة إلى الإنسان، حين يميّزانه عن الشجر والحجر، لا عن الفرس والبقر.

• ومنها: انقسامه إلى المحصّل والمقسّم والمقوّم.

ينسب الفصل تارة إلى النوع الذي هو جزء فيه، وأخرى إلى الجنس الذي يتحصّص من خلال الفصول المضافة إليه، وثالثة إلى وجود تلك الحصة التي حصلت من الجنس بعد انضمام الفصل إليه. وبتعبير آخر: إنّ الفصل يقوم بأدوار ثلاثة، يقسّم الجنس إلى حصص، ويقوّم ماهية النوع باعتبار أنّه الجزء المختصّ فيها، ويحصّل وجود فرد ذلك النوع خارجاً. وهذا معناه أنّ «للفصل ثلاث نسب، نسبة إلى الجنس بالتقسيم، ونسبة إلى النوع بالتقويم، ونسبة إلى الحصّة بالتقويم أيضاً، لكن بمعنىً آخر، فإنّه مقوّم للنوع، بمعنى أنّه مقوّم لماهية ذاتي له، ومقوّم للحصّة، لا بمعنى أنّه مقوّم لماهيتها، بل بمعنى أنّه مقوّم لوجودها، فإنّه إذا قارن الجنس تحصّص، فهو علّة لوجود الجنس لا مطلقاً، بل للقدر الذي هو حصّة النوع»[1].

قال المحقّق الطوسي في شرح منطق الإشارات: «إنّ الفصل الذي يتحصّل به الجنس نوعاً، إنّما يكون له اعتباران، أحدهما: بقياسه إلى الجنس المتحصّل به، والثاني بقياسه إلى النوع المتحصّل منه. والأوّل هو التقسيم، فإنّ الناطق يقسّم الحيوان إلى الإنسان وغيره. والثاني هو التقويم، فإنّه يقوّم الإنسان لكونه ذاتياً له. وأمّا قولهم الفصل مقوّم لحصّة من الجنس، فذلك التقويم غير ما نحن فيه، فإنّه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة، لا بمعنى كونه جزءاً منه»[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٨٩؛ شرح الشرح، لقطب الدين الرازي.
(٢) المصدر السابق.

ثمّ إنّه من أهمّ أحكام الفصول:

• أنّ كلّ فصل مقوّم للنوع العالي، مقوّم للنوع السافل أيضاً، ولا عكس. فالحسّاس المقوّم للحيوان مقوّم للإنسان، لكن الناطق المقوّم للإنسان ليس مقوّماً للحيوان.

• وكلّ فصل مقسّم للجنس السافل، مقسّم للجنس العالي أيضاً، ولا عكس. فإنّ الناطق مقسّم للحيوان، لكن الحسّاس المقسّم للجسم النامي، ليس مقسّماً للحيوان الذي هو الجنس السافل.

وعلى هذا الأساس فإنّ الناطق، لما كان مقسّماً لجميع الفصول التي فوقه، يسمّى بفصل الفصول، في قبال نوع الأنواع وجنس الأجناس.

البحث الثالث:

الفرق بين الجنس والمادّة، والفصل والصورة

من الأمور الدارجة في كلمات الفلاسفة، أنّ الجنس هو المادّة مع اختلاف الاعتبار، كذلك الفصل مع الصورة. لكي يتّضح هذا المعنى لابدّ أن نعلم مقدّمة، أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار مجموعة من الموجودات الخارجية كالإنسان والفرس والحمار، نجد أنّ بينها جزءاً مشتركاً كالحيوانية، وجزءاً مختصّاً كالناطقية والصاهلية والناهقية، التي يتميّز بعضها عن بعض. هنا يجوز أن نعقل الجزء المشترك أو المختصّ بنحوين:

• «أن نعقله محصّلاً على أنّه ماهية تامّة، قبال الماهية المقارنة لها، وقبال الكلّ (المركّب منها ومن الجزء الآخر). وبتعبير آخر: جاز أن نعقله على أنّه جزء من الماهية، فيغاير الجزء الآخر وكذا الكلّ، كما هو الشأن في كلّ جزء. فإنّ النوع الحقيقي المركّب في وجوده الخارجي من مادّة وصورة (الجزء المشترك

والجزء المختص) يمكن تصوّر كلّ من جزئيه مستقلاً وعلى أنّه جزء من المركّب. وبذلك يحصل المادّة والصورة الذهنيتان. فمادّة الإنسان مثلاً وهو البدن، أعني الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة، إذا لوحظت وتصوّرت على ما هي عليه في الخارج، من كونها جزءاً من الإنسان، وله معنى محصّل على حياله، فهو بشرط لا بالنسبة إلى الإنسان، لا تُحمل عليه ولا يُحمل هو عليها، كما هو كذلك في كلّ جزء وكلّ، فتكون مادّة ذهنية له. وإذا لوحظت بما أنّها مبهمة لا تحصّل لها تتّحد وتتلبّس بالجزء الآخر وتتحصّل به، ويكون هو الكلّ بعينه، كانت لا بشرط بالنسبة إلى الكلّ، وتحمل عليه ويحمل هو عليها، وتكون جنساً له. وهذا معنى قولهم: الجنس هو المادّة (أي المادّة الذهنية) ولكن لا بشرط، والمادّة هو الجنس ولكن بشرط لا.

وهكذا الكلام في الفصل والصورة. فإنّ معنى الناطق، إذا لوحظ مستقلاً وعلى أنّه جزء من ماهية الإنسان يتركّب منه ومن الحيوان، كان صورة. وإذا لوحظ لباساً للحيوان يتّحد به ويحصّله فيصير إنساناً، بحيث كلما أشرت إليه وقلت إنّه «ناطق» يصدق عليه أنّه «حيوان» وأنّه «إنسان»، كان فصلاً. وبعبارة أخرى: الناطق فصل للإنسان بما أنّه محصّل لمفهوم الحيوان المبهم، يتّحد به ويجعله إنساناً، وأمّا باعتبار كونه مفهوماً تامّاً ملحوظاً في نفسه، فهو صورة غير محمول على الحيوان وعلى الإنسان»[1].

وبهذا اتّضح أنّ الجزء المشترك إذا لوحظ في الذهن بما هو ماهية تامّة مستقلّة، فهو «المادّة». أمّا إذا لوحظ بما هو ماهية ناقصة غير متحصّلة، بمعنى أنّها تنتظر لحوق فصل بها حتّى تصير به نوعاً أي ماهية تامّة، فهو «الجنس». وهذا معناه أنّ الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلاً، إذا حصلت في العقل، كانت أمراً

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج ١، ص ٢٩١.

مبهماً متردّداً بين أشياء متكثّرة، إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا بقر وإمّا غنم، لأنّ الجنس هو ما يكون مقسماً للأنواع، والمقسم وهو الأمر المشترك لا تحصل له بنفسه. فإذا انضمّ إليه فصل، تعيّن وزال عنه الإبهام والتردّد، وانطبق على تمام حقيقة نوع من الأنواع. «فالفصل علّة لصفات الجنس في الذهن، وهي التعيّن وزوال الابهام والتحصّل، أعني الانطباق على تمام الماهية، أي تمام الجزء المشترك الذي هو تمام ماهية الحيوان، فيكون الفصل علّة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات»[1].

قال بهمنيار في التحصيل: «إنّ الجسم مثلاً، قد يقال: إنّه جنس للإنسان، وقد يقال: إنّه مادّة للإنسان، وأنت تعلم أنّ المادّة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه. والفرق بين الجسم وقد اعتبر جنساً، وبينه وقد اعتبر مادّة، أنّه إذا أُخذ الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق، بشرط أنّه ليس يدخل فيه معنىً غير هذا، مثل حسٍّ وتغذٍّ فهو (مادّة) وإن أُخذ لا بشرط آخر، بل يجوز أن يكون له مع هذا المعنى حسٌّ وتغذٍّ أو لا يكون له فهو (جنس). فلهذا يصحّ أن يحمل الجسم بالمعنى الثاني، ولا يصحّ أن يحمل بالمعنى الأوّل. وكذلك الحسّاس، فإنّه إذا أُخذ شيئاً له حس، بشرط أن لا يكون هناك زيادة أخرى لم يكن فصلاً، بل يكون جزءاً من الإنسان وإن أُخذ الحسّاس شيئاً له حسٌّ من غير شرط آخر، بل يجوز أن ينضمّ إليه معانٍ أُخر كان فصلاً.

فكلُّ معنىً يشكّل الحال في ماديته وحيثيته، فاعتبر. فإن كان بحيث يجوز انضمام الفصول إليه، يعنى أنها فيه ومنه، كان جنساً، وإن كان بحيث لو دخل فيه شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل كان مضافاً بأمر من خارج، لم يكن جنساً بل مادّة. وإن أُضيف إليه تمامُ المعنى حتّى دخل فيه ما يمكن أن يدخل،

---

(١) شرح المنظومة، المنطق، علّق عليه: آية الله حسن زاده آملي، ج١، ص١٥٧.

صار نوعاً.

فإذن باشتراط أن لا تكون زيادة، تكون مادّة. وباشتراط أن تكون زيادة يكون نوعاً. وبأن لا يتعرّض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزيادات فيه، على أن تكون داخلة في جملة معناه، يكون جنساً»[1].

وما تقدّم في الجزء المشترك يجري في الجزء المختصّ أيضاً، كما ذكره في التحصيل، لذا قال في المتن: «والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختصّ ويسمّى بالاعتبار الأوّل «صورة» ويكون جزءاً لا يحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصّل الجنس ويتمّم النوع».

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**أوّلاً: أنّ الجنس هو النوع مبهماً، وأنّ الفصل هو النوع محصّلاً، والنوع...**».

توضيحه: أنّ الحيوان هو الإنسان لكن بنحو الإبهام، لما تقدّم أنّ الجنس بما هو جنس، لا يمكن أن يشير إليه العقل بنحو الاستقلال، لذا يكون مردّداً بين الماهيات التامّة التي هي للأنواع، وذلك لأنّ وجوده مضمّن في وجود النوع، حتّى بحسب الكينونة العقلية فضلاً عن التحقّق الخارجي. وكذلك فإنّ الناطق هو الإنسان، لكن بنحو التحصّل، لما تقدّم أنّ الفصل هو الذي يكون سبباً لتحصّل النوع، وسيأتي مزيد توضيح له في الفصل الخامس. وببيان آخر: «فالجنس بشرط لا بالنسبة إلى التحصّل، فإنّ الإبهام هو عدم ملكة التحصل،

---

(١) التحصيل: بهمنيار بن المرزبان، ص٥٠٧، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري؛ الشفاء، الالهيات، ابن سينا، ص٢١٣، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج١ ص٦٢.

والفصل بشرط شيء بالنسبة إلى التحصّل، والنوع لا بشرط. ولكونه كذلك يجتمع مع الجنس المبهم ويكون هو إيّاه، ويجتمع مع تحصّل الفصل ويكون نفسه، فإنّ اللابشرط يجتمع مع ألف شرط. ولا يخفى أنّ اللابشرط في النوع هو المقسمي لا القسمي، وذلك لأنّه لم ينظر فيه إلى الإبهام والتحصّل، لا أنّه نظر فيه إلى الإبهام والتحصّل، وأُخذ مطلقاً بالنسبة إليهما، حتّى يكون الإطلاق قيداً»[1] فلا يجتمع مع الجنس والفصل.

• قوله (قدّس سرّه): «**وثانياً: أنّ كلّاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّلياً**».

هذه النتيجة متفرّعة على النتيجة السابقة، وذلك لأنّه بعد أن ثبت أنّ كلّاً من الجنس والفصل هو النوع، لكن مع اختلاف الاعتبار، يثبت أنّهما محمول على النوع حملاً أوّلياً.

توضيحه: أنّه لما كان كلّ من الجنس والفصل هو النوع بحسب كينونته العقلية وموجوديته في الذهن، والوجود الذهني هو نفس المفهوم، فيكون اتحادهما في الوجود الذهني نفس اتحادهما في المفهوم، وإذا اتّحد الموضوع والمحمول مفهوماً، كان الحمل أوّلياً كما هو واضح.

هذا هو مختار المصنّف في هذه المسألة، ولم يسبقه إليه أحد، لأنّ المشهور بين الفلاسفة هو أنّ هذا الحمل شائع صناعي لا أوّلي ذاتي. والصحيح ما ذهب إليه المشهور، وعدم تمامية ما جاء في المتن، وذلك «أنّ المفهوم إنّما يكون مفهوماً من حيثية حكايته عن مصداقه، تلك الحيثية التي اصطلحوا عليها بالوجود الذهني، وأمّا من حيث موجوديته في الذهن وكينونته في العقل، فهو وجود خارجي بخارجية النفس موجود بوجودها. واتحاد كلّ من الأمرين

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، ج١، ص٢٩٧.

(الجنس والفصل) بالنوع، إنّما هو في الكينونة العقلية والموجودية في الذهن، لا في المفهوم والوجود الذهني. ولعلّ منشأ المغالطة اشتراك لفظ الوجود الذهني، بين ما هو المصطلح من معناها، أعني ما هو المرادف للمفهوم، وبين ما هو معناه بحسب اللغة والعرف، وهي الموجودية في الذهن والكينونة في العقل»[1].

هذا مضافاً إلى أنّه لم يثبت في الأبحاث السابقة وحدة الجنس والنوع، وإنّما الذي ثبت هو وحدتهما في الكينونة العقلية، والوحدة بهذا اللحاظ، إنّما يراد بها أنّ الماهية الناقصة المردّدة بين الماهيات التامّة التي هي للأنواع، تصير ماهية متعيّنة متحصّلة، بعد لحوق فصل ما بها. وليس ذلك إلّا لأنّ الحيوان الذي لوحظ مبهماً غير متحصّل في نفسه، يتعيّن من خلال لحوق فصل خاص به كالناطق، فيصير حيواناً ناطقاً أي إنساناً. لذا قلنا إنّ المعنى الجنسي يحتمل فيه أن يقال على أشياء مختلفة الحقائق، وإنّما يتحصّل بما ينضاف إليه، فيتخصّص به، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء.

ومن الواضح أنّ الجنس كالحيوان، وما آل إليه بعد لحوق فصل به كالإنسان، معنييان متباينان بالضرورة، فلا يمكن أن يكون الحمل بينهما أوّلياً، لأنّ الحمل إنّما يكون كذلك، إذا كان مفهوم الموضوع بعينه هو مفهوم المحمول، مع اختلاف الاعتبار.

• قوله (قدّس سرّه): **«وأمّا النسبة بينهما، فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصّة بالنسبة إليه».**

أمّا نسبة الجنس إلى الفصل، فإنّ الجنس عرضي عام للفصل، لا عرض عام كما عبّر في المتن، لما ذكرنا من أنّ العرض غير قابل للحمل، لأنّ الجنس ليس مختصّاً بفصل معيّن، بل هو موجود فيه وفي غيره من الفصول المقسمة للجنس.

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، ج١، ص٢٩٣.

وأمّا نسبة الفصل إلى الجنس، فإنّ الفصل عرضي خاص للجنس، لكن الخاصّة كما قرأنا في علم المنطق تنقسم إلى خاصّة مساوية لموضوعها، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، فتكون شاملة لجميع أفراد النوع، وخاصّة مختصّة ببعض أفراد الموضوع، كالشاعر والخطيب والمجتهد العارضة على بعض أفراد الإنسان. ومن الواضح أنّ الفصل مختصّ ببعض أقسام الجنس، فهي خاصّة أخصّ.

والحمل بين الجنس والفصل حمل شائع صناعي، وإلّا لو كان أوّلياً، للزم أن يكون الجنس جزءاً في ماهية الفصل! وأن يكون الفصل جزءاً في ماهية الجنس، وكلاهما غير ممكن. قال المصنّف في حواشيه على الأسفار: «ولا يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس والفصل حملاً أوّلياً، لأنّ دخولهما في ذات النوع، غير دخول أحدهما في ذات الآخر. فلو دخل الفصل في حدّ الجنس، انقلب المقسّم مقوّماً، هذا خلف. ولو دخل الجنس في حدّ الفصل، أدّى إلى تكرّر الجنس في حدّ الفصل إلى غير النهاية، لأنّه يحتاج فيه إلى فصل يقسّمه ويحصّله، وهو داخل في حدّه، أعني حدّ فصل الفصل... وهلم جرّاً.

فكلّ من الجنس والفصل خارج عن حدّ الآخر، زائد عليه، والحمل بينهما شائع. ولذا ذكر القوم أنّ الجنس عرض عام (عرضي عام) للفصل، والفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس»[1].

ويمكن إثبات أنّ الحمل بينهما شائع ببيان آخر هو «أنّ الجنس بشرط لا من التحصّل الذهني. والفصل بشرط شيء منه. والمفهوم بشرط لا، يغاير المفهوم بشرط شيء في كونه مفهوماً. فاتحادهما لا يكون إلّا في الوجود، وهو

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢ ص١٦، تعليقة رقم: ٢.

الحمل الشائع»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«وثالثاً: أنّ من الممتنع أن يتحقّق جنسان في مرتبة واحدة...»**.

الماهية المركّبة من جنس وفصل، لا يعقل أن يكون لها جنسان وفصلان في مرتبة واحدة، وإلّا يلزم أن يكون الواحد كثيراً، وهو محال. بيان الملازمة، أنّه إذا تعدّد الجنس أو الفصل، يلزم تعدّد النوع أيضاً، لما ذكره (قدّس سرّه) في الأمر الأوّل «أنّ الجنس هو النوع مبهماً، وأنّ الفصل هو النوع محصّلاً» والمفروض أنّه نوع واحد.

نعم إذا تعدّدت مراتب الجنس والفصل، واندرج بعضها في بعض «كالإنسان له أجناس كثيرة هي الجوهر والجسم والجسم النامي والحيوان، وفصول كثيرة هي ذو الأبعاد والنامي والحساس المتحرّك بالإرادة والناطق، وذلك لأنّ الجوهر يكون مبهماً من جهة كونه ذا أبعاد وعدمه، فينضمّ إليه فصل الجسم ويصير نوعاً من الجوهر، ولكنّه مبهم من جهة كونه نامياً وعدمه، فينضمّ إليه النامي، ويصير نوعاً من الجسم، وهكذا. فالحيوان جنس يندرج فيه الأجناس والفصول، وإذا تحصّل بالناطق لم يكن إلّا ماهية واحدة»[2].

إذن عندما نقول: لا يمكن أن يكون لنوع واحد جنسان مثلاً، فذلك في مرتبة واحدة، وإلّا مع تعدّد المراتب الطولية فلا محذور فيه.

• قوله (قدّس سرّه): **«وأمّا الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج...»**.

من الأبحاث التي ستأتي في المرحلة السادسة، أنّ الموجودات الإمكانية

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٢٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٩.

تنقسم إلى جواهر وأعراض، وأنّ الجواهر تنقسم إلى المادّة والصورة والجسم والنفس والعقل، وأنّ الأجسام مركّبة في الواقع الخارجي من مادّة وصورة، وأنّ الأعراض بسائط بحسب الوجود الخارجي، أي أنّها ليست مركّبة من مادّة وصورة. بناءً على ذلك، فإنّ الجواهر المادّية مركّبة من مادّة وصورة خارجيتين، ينتزع منها العقل مادّة وصورة ذهنية، ثمّ يلحظهما لا بشرط، فتكون هي الجنس والفصل، وهذا معناه أنّ الجنس يتّحد ذاتاً مع المادّة الذهنية، لا الخارجية، وكذا الفصل فإنّه يتّحد مع الصورة الذهنية لا الخارجية، طبعاً مع اختلاف الاعتبار فيهما. قال المصنّف في نهاية الحكمة: «وهذا في الجواهر المادّية المركّبة ظاهر، فإنّ المادّة والصورة موجودتان فيها خارجاً، فيؤخذ منهما معنى المادّة والصورة، ثمّ يؤخذان لا بشرط، فيكونان جنساً وفصلاً»(١).

وهذا معناه أنّ الجنس والفصل متأخّران رتبة عن المادّة والصورة الذهنية، وهما متأخّران عن المادّة والصورة الخارجية.

لكن عندما نأتي إلى الموجودات البسيطة خارجاً، أي التي لم تتركّب من مادّة وصورة، كالأعراض من قبيل الكم والكيف والأين ونحوها، هنا يطرح هذا التساؤل: هل الأعراض لها أجناس وفصول أم لا؟ وإذا كان لها ذلك فما هو منشأ انتزاعها؟

قد يقال: إنّ الأعراض لمّا كانت بسائط خارجية، إذن فهي غير مركّبة من مادّة وصورة. ومع انتفاء ذلك لا يمكن انتزاع المادّة والصورة الذهنية لها، ومع عدم ذلك لا معنى لتركّبها من أجناس وفصول، لأنّ المفروض أنّ الجنس هو المادّة لا بشرط، والفصل هو الصورة لا بشرط، ومع انتفاء المادّة والصورة خارجاً، لا معنى لتحقّق الجنس والفصل أيضاً.

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٨١.

والجواب عن ذلك: إنّ الاعراض وإن كانت بسائط في الخارج، إلّا أنّ العقل يقوم بعملية تحليل لها، فيجد أنّها تحمل عليها أمور، لكن لا حملاً ذاتياً بل حملاً عرضياً. فمثلاً عدما نقول «الكم عرض» ليس المحمول هو جزء ذاتي فيه، وإلّا يلزم أن تكون المقولات العالية مركّبة من جنس وفصل، والمفروض أنّها أجناس عالية ليس فوقها جنس. إذن فالعرضية المحمولة هنا ليست ذاتية بل عرضية. ولكن هل هو عرضي عام أو خاص؟ من الواضح أنّه عام لأنّه يحمل على غير الكم أيضاً. فالكيف عرض، والأين عرض... وهكذا. لذا نحتاج إلى شيء آخر ينضمّ إلى هذا المحمول، كي يستطيع أن يميّز «الكم» عن باقي المقولات العرضة. من هنا أضيف إلى «العرض» قولهم «يقبل القسمة الوهمية لذاته»، وهذا عرضي آخر يحمل على الكمّ، إلّا أنّه مساوٍ لا أعمّ.

ثمّ يعتبر العقل العرضي العام بمنزلة الجنس، والعرضي الخاص بمنزلة الفصل. ولمّا لم يكن هذان الأمران ذاتيين لماهية الكم، وإنّما هما خارجان عنها، سُمّيت في كلمات القوم بالأجناس والفصول الاعتبارية في قبال الأجناس والفصول الحقيقية الموجودة للمركّبات الخارجية. ثمّ يعتبر العقل هذه الأجناس والفصول بشرط لا، فتكون مواد وصوراً عقلية، لأنّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا.

وهذا معنى ما جاء في المتن: «وأمّا الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج... وإنّما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات، فيعتبرها أجناساً وفصولاً، ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير مواد وصوراً عقلية».

هذه هي نظرية شيخ الإشراق السهروردي في البسائط الخارجية، كما نقلها عنه الشيرازي في الأسفار، حيث قال: «قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط، وأرجعها إلى اللوازم، بأن يكون اللازم المشترك هو

الجنس، واللازم المختص هو الفصل. وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيها، مصحّحة لعروضه، وكان متحاشياً عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة، ارتكب القول بأنّ الجنس والفصل في الماهية البسيطة، كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصّة لها في الواقع، لكنّ الأمر المسمّى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص، والمسمّى بالفصل من اللازم المتيقّن الاختصاص»[1].

ما يقطع أصل الإشكال في المقام هو أن يقال: «إنّ الجنس والفصل وإن كان يؤخذ في الماهيات المركّبة من المادّة والصورة، إلّا أنّه ليس كلّ جنس مأخوذاً من المادّة، ولا كلّ فصل مأخوذاً من الصورة. وإنّما الجنس هي المادّة في ما له مادّة، والفصل هي الصورة في ما له صورة، وأمّا في ما ليس مركّباً من المادّة والصورة، فيمكن أن يوجد أجناس وفصول حقيقية، ولا مادّة هناك ولا صورة.

ولعلّ منشأ المغالطة، هو إيهام الانعكاس، حيث إنّه لما صحّ أنّه كلّما كان هناك مادّة وصورة كان هناك جنس وفصل. أوهم ذلك أنّه كلّما كان هناك جنس وفصل، كان هناك مادّة وصورة»[2].

لذا نجد أنّ صدر المتألهين بعد أن نقل كلام السهروردي في المطارحات، علّق عليه بقوله: «وفيه من التكلّف ما لا يخفى على أحد»[3]. وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى محلّ آخر.

● قوله (قدّس سرّه): **«ما به الاشتراك عين ما به الامتياز».**

«كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز من خواص الوجود، وأمّا الماهية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢٦.

(٢) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٣٠٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢٦.

فيستحيل فيها أن يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز. فالمراد من كون ما به الاشتراك في الأعراض أو الجواهر المجرّدة، عين ما به الامتياز، أنّها ليس لها ما به الاشتراك في ذاتها أصلاً، بل هي بسائط متباينات بتمام الذوات»[1].

قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

جنسٌ وفصلٌ لا بشرطٍ حُمِلا	فَمدَّةٌ وصورةٌ بشرط لا
في الجسم تانِ خارجيتان في	أعراضه عقليتان فاقتفِ
إذ ما به الشركة في الأعيان	وما به امتيازها سيّانِ
وليس فصلانِ ولا جنسانِ في	مرتبةٍ لواحدها تعرفِ[2]



(١) نهاية الحكمة، ج١ ص٣٠٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص٩٩، الطبعة الحجرية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي.

فالفصل المنطقي هو أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها، وهو إنّما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوع، كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس. فإنّ المراد بالنطق مثلاً، إمّا النطق بمعنى التكلّم وهو من الكيفيات المسموعة، وإمّا النطق بمعنى إدراك الكلّيات، وهو عندهم من الكيفيّات النفسانية، والكيفيّة كيفما كانت من الأعراض، والعرض لا يقوّم الجوهر، وكذا الصهيل. ولذا ربّما كان أخصّ اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ «الحسّاس» و«المتحرّك بالإرادة» جميعاً فصلاً. ولو كان فصلاً حقيقيّاً لم يكن إلّا واحداً، كما تقدّم في الفصل السابق.

والفصل الاشتقاقي، مبدأ الفصل المنطقي. وهو الفصل الحقيقي المقوّم للنوع، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا

نفس صاهلة في الفرس.

ثمّ إنّ حقيقة النوع هي فصله الأخير، وذلك لأنّ الفصل المقوّم هو محصّل نوعه، فما أُخذ في أجناسه وفصوله الأُخر على نحو الإبهام، مأخوذ فيه على وجه التحصّل.

ويتفرّع عليه: أنّ هٰذية النوع به. فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدّل بعض أجناسه. كذا لو تجرّدت صورته التي هي الفصل بشرط لا، عن المادّة التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيّته، كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن.

ثمّ إنّ الفصل غير مندرج تحت جنسه، بمعنى أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّه، وإلّا احتاج إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية.

الشرح

بحث المصنّف في هذا الفصل أمرين أساسيين:

الأوّل: تقسم الفصل إلى منطقي واشتقاقي.

الثاني: أنّ حقيقة النوع هي بفصله الأخير.

الأمر الأوّل: تقسيم الفصل إلى منطقي واشتقاقي

الفصل المنطقي

مقدّمة لابدّ من الإشارة إلى أنّ الفصل المنطقي تارةً يقع في قبال الفصل الطبيعي والفصل العقلي، نظير ما تقدّم في الكلّي المنطقي والطبيعي والعقلي،

فالمفهوم «فصل منطقي، ومعروضه فصل طبيعي، والمجموع عقلي. والمراد بمفهوم الفصل، المعرّف بـ(الكلّي المقول في جواب أي شيء هو في جوهره)، والمراد بمعروضه هو الماهية التي تعرضه الفصلية حينما تقول (الناطق فصل) أي كلّي يقال في جواب السؤال عن الإنسان بأنّه أي شيء هو في جوهره»[1].

وأخرى يقع في قبال الفصل الحقيقي، ويراد به «أخصّ اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها».

توضيح ذلك: أنّنا ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ الكلّيات تنقسم إلى:

- ذاتية. • عرضية.

والعرضي ينقسم إلى:

- عرضي عام: وهو الكلّي الخارج عن الذات، الذي يقبل الحمل على ماهيات متعدّدة وحقائق متكثّرة، كالماشي بالنسبة إلى الإنسان، والمستقيم إلى السطح، والأجناس بالنسبة إلى الفصول.
- عرضي خاص: وهو الكلّي الخارج عن الذات، الذي لا يقبل الحمل إلّا على أفراد ماهية واحدة، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان، والماشي إلى الحيوان، والفصول إلى الأجناس.

وينقسم كلّ من العرضي العام والخاصّ إلى تقسيمات متعدّدة أهمّها:

- انقسامها بلحاظ الشمول وعدمه.
- انقسامها بلحاظ كيفية العروض.

أمّا التقسيم الأوّل، فينقسم إلى:

- عرضي شامل: وهو الذي يقبل الحمل على جميع أفراد معروضه، كالكتابة بالقوّة بالنسبة لأفراد الإنسان.

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، مصدر سابق، ج١، ص٣١٧.

• عرضي غير شامل: وهو الذي يختصّ ببعض أفراد معروضه لا جميعها، كالشاعر والمجتهد العارض على بعض أفراد الإنسان.

وأمّا التقسيم الثاني، فينقسم إلى:

• لازم: وهو ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن معروضه، كالفردية للثلاثة، والزوجية للأربعة.

• مفارق: «وهو ما لا يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقّة من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعد ونائم وصحيح وسقيم وما إلى ذلك، وإن كان لا ينفك أبداً. فإنّك ترى أنّ وصف العين بالزرقاء، لا ينفك عن وجود العين، ولكنّه مع ذلك يعدّ عرضياً مفارقاً، لأنّه لو أمكنت حيلة لإزالة الزرقة لما امتنع ذلك وتبقى العين عيناً. وهذا لا يشبه اللازم، فلو قدرت حيلة لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة، لما أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثة. وهذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً»[1].

إذا اتّضح ذلك، فالفصل المنطقي هو الذي يمتاز بالخصوصيات التالية:

• أن يكون عرضياً للنوع لا ذاتياً.

• أن يكون عرضياً لازماً لا مفارقاً.

• أن يكون أخصّ اللوازم، وهو الذي لا يتصوّر ما هو أخصّ منه.

• أن يكون هذا العرضي اللازم الأخص، أعرف اللوازم التي تعرض النوع.

فإذا تحقّقت هذه القيود في تلك العرضيات، فإنّها تكون جامعة لجميع أفراد النوع، مانعة عن غيرها، لذا يمكن جعلها بدلاً عن الفصول الحقيقيّة التي تقوّم النوع، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، فإنّه ليس هو الفصل الحقيقي للإنسان، بل هو فصل منطقي، وذلك لأنّ النطق إمّا أن يراد به التكلّم، وهو إيجاد الكلام،

---

(١) المنطق، ج١، ص٨٥.

والإيجاد والوجود متّحدان ذاتاً، مع فارق أنّ الأوّل أُخذ فيه نسبة الحدث إلى الفاعل، بخلاف الثاني، فإنّ الملحوظ فيه نفس الحدث من غير نسبة إلى الفاعل. والكلام هو «نقل الإنسان المتكلّم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات موضوعة لمعنىً. فإذا قرع سمع المخاطب أو السامع، نقل المعنى الموضوع له الذي في ذهن المتكلّم إلى ذهن المخاطب أو السامع، فحصل بذلك الغرض منه، وهو التفهيم والتفهّم»[١]. والصوت عند جمهور القدماء هو أحد الكيفيات المحسوسة، المعبَّر عنها بالمسموعة. قال التهانوي في موسوعته: «الصوت بالفتح وسكون الواو، ماهية بديهية لأنّه من الكيفيّات المحسوسة. وقد اشتبه عند البعض ماهيته، بسببه القريب والبعيد، فقيل الصوت: هو تموّج الهواء، وقيل: هو قلع أو قرع. والحقّ أنّ ماهيته ليست ما ذكر..»[٢].

«ولكن للمتأخّرين من علماء الطبيعة تشكيك في كون الصوت موجوداً في الخارج، كما هو عند الحس. وعلى قولهم يكون المتيقّن من الصوت، هي الكيفية الحاصلة للسمع عند تأثّر الصماخ والأعصاب والمخ بالارتعاشات الخاصّة، فيكون الكلام من الكيفيّات النفسانيّة»[٣].

هذا إذا قلنا إنّ النطق الذي هو فصل الإنسان، هو بمعنى التكلّم، وكذلك لو قلنا إنّ المراد به هو إدراك الكلّيات، فإنّ المشهور بين حكماء المشّائين أنّ العلم من الكيفيّات النفسانيّة، لذا عبّر في المتن بقوله: «وهو عندهم من الكيفيّات

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، ج٢، ص٣٢٥.

(٢) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، ج٢، ص١٠٩٨.

(٣) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج١، ص٣٠٣.

النفسانية». قال المصنّف في «النهاية»: «ومن الكيفيات النفسانية على ما قيل: العلم. والمراد به العلم الحصولي الذهني، من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه، لصدق حدّ الكيف عليه. والعلم الذي هو من الكيف مختص بذوات الأنفس»[1]. وعند الفخر الرازي هو من مقولة الإضافة، كما تقدّم في مبحث الوجود الذهني، وذهب آخرون إلى أنّه نحوٌ من الانفعال.

وكيفما كان، فالنطق هو من الكيفيات. ومن المعلوم أنّ الكيف عرض لا جوهر، كما سيأتي في المرحلة السادسة. ويستحيل أن يكون العرض مقوّماً لنوع جوهري، وذلك لما بيّناه في الفصل السابق من أنّ الفصل هو النوع محصّلاً «فلو كان المقوّم عرضاً والنوع جوهراً، لزم كون العرض هو الجوهر، وهما متباينان بتمام الذات. هذا على ما ذهب إليه المصنّف (قدّس سرّه) من كون الحمل بين الذاتي والذات حملاً أوّلياً. وأمّا على المشهور من كون الحمل بينهما حملاً شائعاً، فالوجه في امتناع تقويم العرض للجوهر، أنّ الذاتي والذات موجودان بوجود واحد. فلو كان العرض مقوّماً للجوهر، لزم كون وجود واحد موجوداً في موضوع، ولا في موضوع معاً، وهو محال»[2].

قال السبزواري في شرح المنظومة: «والفصل منطقي وهو لازم الفصل الحقيقي، كالناطق أو النطق للإنسان، فهو ليس فصلاً حقيقياً، إذ لو أُريد النطق الظاهري، كان كيفاً مسموعاً، ولو أُريد النطق الباطني، أي درْك الكلّيات، كان كيفاً أو إضافة أو انفعالاً، وكلّها أعراض لا تقوّم الجوهر النوعي، ولا تحصّل الجوهر الجنسي، ومثله الصاهل والناهق والحسّاس والمتحرّك بالإرادة وغيرها»[3].

---

(١) نهاية الحكمة، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ص١٢٣.

(٢) نهاية الحكمة، ج١، ص٣٠٣، التعليقة رقم: ٥.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الفلسفة، ص ١٠٠، الطبعة الحجرية.

والشاهد على أنّهم يذكرون لوازم الفصول الحقيقيّة، بدل أن يذكروا نفس الفصول، أنّهم قد يذكرون أكثر من فصل لنوع واحد، فمثلاً يؤخذ «الحسّاس» و«المتحرّك بالإرادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقيّاً لم يكن إلّا واحداً، لما تقدّم في الفصل السابق أنّه يستحيل أن يكون لنوع واحد فصلان في مرتبة واحدة. وهذا ما أشار إليه السبزواري بقوله: «نعم ربما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً، فيوضع أقرب لوازمه مكانه، وقد يشتبه أقربية لازمين متساويين بالنسبة إليه، فيوضعان معاً مكانه، فيتوهّم أنّهما فصلان في مرتبة واحدة، كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة في الحيوان، وليس كذلك، لأنّ الفصل ملزومهما وهو واحد»[1].

ولكن قد يقال: لماذا عدل القوم عن ذكر الفصول الحقيقيّة للأنواع، وأبدلوها بالفصول المنطقية؟ والجواب كما صرّح به جملة من الأعلام: هو عدم القدرة لمعرفة الفصول الحقيقية. قال الشهيد مطهري في شرح إلهيات الشفاء ما ترجمته: «إنّ أعاظم الفلاسفة كالشيخ والفارابي، يعتقدون أنّنا لابدّ أن نكتفي بالرسم لمعرفة الأشياء، لأنّ الوقوف على حدودها التامّة غير ممكن»[2].

قال الشيخ في التعليقات: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكلّ واحد منها، الدالّ على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواص وأعراض، فإنّا لا نعرف حقيقة الأوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض.

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الفلسفة، ص ١٠٠، الطبعة الحجرية.

(٢) دروس في إلهيات الشفاء، المفكر الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات حكمت، ج ١، ص ٥١. [بالفارسية].

ومثال ذلك: أنّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنّما عرفنا شيئاً له هذه الخاصّية، وهو أنّه الموجود لا في موضوع، وهذا ليس حقيقته. ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواصّ، وهي الطول والعرض والعمق. ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنّما نعرف شيئاً له خاصّية الإدراك والفعل، فإنّ المدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان، بل خاصّة أو لازم له، والفصل الحقيقي له لا ندركه.

ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء، لأنّ كلّ واحد يدرك غير ما يدركه الآخر، فحكم بمقتضى ذلك اللازم، ونحن إنّما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنّه مخصوص، من خاصّة له أو خواصّ، ثمّ عرفنا لذلك الشيء خواصّ أخرى بواسطة ما عرفناه أوّلاً، ثمّ توصّلنا إلى معرفة إنيّته، كالأمر في النفس والمكان وغيرهما ممّا أثبتنا إنياتها لا من ذواتها، بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم لها.

ومثاله النفس؛ أنّا رأينا جسماً يتحرّك، فأثبتنا لتلك الحركة محرّكاً، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أنّ له محرّكاً خاصّاً أو له صفة خاصّة، ليست لسائر المحرّكين، ثمّ تتبّعنا خاصّة خاصّة ولازماً لازماً، فتوصّلنا بها إلى إنيّتها...»[1].

أمّا لماذا لا يمكن الوقوف على الحدود التامّة للأشياء، فذلك يختلف باختلاف المدارس الفلسفية. فمثلاً بناءً على مباني الحكمة المتعالية، فإنّ الفصول الحقيقية هي أنحاء الوجودات الخاصّة للأشياء. ومن أصول هذه المدرسة، أنّ الوجود فوق المقولة، ليس بجوهر ولا عرض. وإذا كان الفصل الحقيقي هو نحو وجود الشيء، إذن فلا طريق إليه إلّا بالمشاهدة الحضورية،

---

(١) التعليقات، ابن سينا، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٣٤.

دون المعرفة الحصولية:

وبالذوق إن شاهدته كنت صادقاً　　　وكم ضلّ من ظنّ الوصول بفكرة

وهذا ما أشار إليه صدر المتألهين في مواضع متعدّدة من كتبه، حيث قال في تعليقته على إلهيات الشفاء: «كلمة عرشية: إنّ الذي هدانا الله بنوره، وأفاض على قلبنا بفضله، هو أنّ الصورة النوعية، ليست بجواهر ولا بأعراض، بل هي وجودات خاصّة للجسمانيات النوعية، والوجود ليس بجوهر في ذاته ولا عرض، بل لاتّحاده بالماهية يوصف بأحدهما»[1].

الفصل الاشتقاقي

ذكرنا فيما سبق أنّ الفصل يقوم بعدّة أدوار: يقسم الجنس، ويقوّم النوع، ويحصّل حصّة خاصّة من الجنس خارجاً. ومن الواضح أنّ هذه الوظائف ليست هي للفصل المنطقي التي هي أخصّ اللوازم التي تعرض النوع، وإنّما هي ثابتة لذلك المعنى الذاتي الذي يمثّل الجزء المختص في الماهية، ولا يمكن الوقوف عليه، وإنّما يشار إليه من خلال اللوازم المختصّة به؛ لذا قال في المتن: «إنّ الفصل الاشتقاقي مبدأ للفصل المنطقي، وهو (أي الفصل الاشتقاقي) الفصل الحقيقي المقوّم للنوع».

قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وإذا أُخذ الحس في حدّ الحيوان، فليس هو بالحقيقة الفصل، بل هو دليل على الفصل. فإن فصل الحيوان أنّه ذو نفس درّاكة متحرّكة الإرادة. وليس هوية نفس الحيوان أن يحسّ، ولا هويته أن يتخيّل، ولا هويته أن يتحرّك بالإرادة، بل هو مبدأ لجميع ذلك، وهذه كلّها قواه. ليس أن

---

(١) الإلهيات من الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، مع تعليقات صدر المتألهين الشيرازي، الطبعة الحجرية، انتشارات بيدار، ص٧٣.

ينسب إلى بعضها، أولى من أن ينسب إلى الآخر، لكنّه ليس له في نفسه اسم، وهذه توابعه، فنضطر إلى أن نخترع له اسماً بالنسبة إليها. ولهذا نجمع الحس والتحرّك معاً في حدّه، ونجعل الحس كأنّه معنىً يجمع الحسّ الظاهر والباطن، أو يقتصر على الحسّ، فيكون دالاً على جميع ذلك لا بالتضمّن بل بالالتزام.

وقد سلف لك بيان هذا وما أشبهه. فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان، بل أحد شعب فصله وأحد لوازمه، وإنّما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كلّه له، وكذلك الناطق للإنسان. لكن عدم الأسماء وقلّة شعورنا بالفصول، يضطرّنا ـ إمّا هذا وإمّا ذاك ـ إلى الانحراف عن حقيقة الفصل إلى لازمه. فربّما اشتققنا اسمه من لازمه، فعنينا بالحسّاس: الذي له المبدأ الذي ينبعث منه الحس وغيره، وربّما كان الفصل نفسه مجهولاً عندنا، ولم نشعر إلّا بلازمه. وليس كلامنا في هذه الأمور على حسب ما نعقل نحن ونصنع نحن ونتصرّف فيها نحن، بل من جهة كيفية وجودها في أنفسها»[1].

والحاصل أنّ الفصول الميزانية هي لوازم ومعرّفات للفصول الحقيقية، وأنّ الفصول الحقيقيّة هي مبدأ وملزوم الفصول المنطقية، لذا سُمّي الفصل الحقيقي بالاشتقاقي. ويراد من الاشتقاق هنا معناه اللغوي، أي ما يشتق منه، لا ما هو المصطلح عليه في علوم اللغة، فيكون المنطقي هو المشتق، ومبدأ الاشتقاق هو الحقيقي. وهذا ما أشار إليه السبزواري في حواشيه على الأسفار: «وهو الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي. فالاشتقاقي منسوب إلى المشتقّ منه، أي المأخوذ منه، والمشتق هو المنطقي»[2].

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل السابع من المقالة الخامسة، ص٢٣٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٨، ص٣٤٤، حاشية السبزواري رقم: ٢.

البحث الثاني: حقيقة النوع بفصله الأخير

ذكرنا في الأبحاث السابقة أنّ كلّ ماهية تامّة، لها فصل أخير، عبّرنا عنه بفصل الفصول. فالإنسان له فصل أخير هو كونه ذا نفس ناطقة، والفرس له فصل أخير هو كونه ذا نفس صاهلة، ... وهكذا. ومن المعروف في كلمات الفلاسفة أنّ حقيقة النوع هي بفصله الأخير، وهي صورته النوعية المأخوذة بشرط. ومرادهم من ذلك: أنّ كلّ الكمالات الوجودية التي كانت للأجناس والفصول السابقة المأخوذة على نحو الابهام، موجودة في الفصل الأخير بنحو التحصّل. فمثلاً عندما يقال: الإنسان حيوان ناطق، فكون الموجود ذا نفس ناطقة هو فصل الإنسان، أمّا جنسه وهو «الحيوان» فهو في الواقع «جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالإرادة». هذه الأجناس والفصول كلّها موجودة في الفصل الأخير بنحو اللف لا النشر، أي موجودة بكمالاتها الوجودية لا بحدودها الماهوية، ولا بمفاهيمها. وذلك لأنّه بعد أن ثبت أنّ الفصل الأخير هو محصّل النوع خارجاً، فلا يعقل أن يكون فاقداً لكمالات ذلك النوع الجوهري. وليس الفصل واجداً لجميع كمالات الأجناس والفصول السابقة فقط، بل فيه زيادة كمال أيضاً.

وليست هذه الكمالات موجودة في النوع بنحو التركيب، حتى يلزم تعدّد الفعليات، وإلّا لو كانت كذلك لم تكن الأجناس والفصول السابقة مأخوذة على نحو الإبهام، وإنّما كانت متحصّلة، ومعه لا معنى أن تتحصّل بالفصل الأخير، لأنّه تحصيل للحاصل. وإنّما هي موجودة بنحو البساطة بوجود واحد، ولها فعلية واحدة، لأنّ الفعلية تساوق الوجود. نعم هذه الوحدة الموجودة للنفس الناطقة لها مراتب متعدّدة، ينتزع من مرتبة منها أنّها عاقلة، ومن مرتبة أُخرى أنّها نامية، ومن مرتبة ثالثة أنّها حسّاسة متحرّكة بالإرادة... وهكذا.

ولو أردنا أن نقف على هذه الحقيقة من خلال مثال محسوس، لأمكن أن نشير إلى النور الحسّي الذي تقدّم الكلام عنه في الفصل الخامس من المرحلة الأولى، حيث قلنا هناك: إنّ النور الحسّي له درجات مختلفة في القوّة والضعف، ولكن لا بمعنى أنّ الشدّة في الشديد شيء غير الضوء، ولا الضعف في الضعيف شيء غير الضوء، بل الضوء الشديد ليس شيئاً سوى الضوء، والضعيف أيضاً ليس شيئاً سوى الضوء، وهما في الوقت نفسه مختلفان من حيث درجة الشدّة والضعف. فإذا نظرنا إلى الضوء الشديد كدرجة (١٠٠) فهو واجد لجميع درجات الضوء التي هي دونه وزيادة.

قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

وذو قوام من معانٍ بقيا ... ما دام فصله الأخير وقيا

لأنّ ذا الفصل لها تضمّنا ... فهو وإن تبدّلت ذي عُيّنا

فهي على إبهامها معتبرة ... خصّ كما في حدّ قوسٍ دائرة

وأوضح هذه الأبيات في شرحه بقوله: «إنّ حقيقة النوع فصله الأخير، وباقي المقوّمات معتبرة فيه على الإبهام، (وذو قوام من الأنواع من معانٍ) جنسية وفصلية، قريبة وبعيدة (بقيا)، أي بقي حقيقة ذلك النوع بحاله، (ما دام فصله الأخير وقيا) وحفظ. فالحقيقة تدور معه حيثما دار، ولهذا قالوا: شيئية الشيء بصورته. وقال الشيخ: «صورة الشيء ماهيته التي هو بها ما هو»[1]. (لأنّ ذا الفصل)، ذا اسم إشارة، (لها) أي للمعاني، متعلّق بقولنا: (تضمّنا) أي وجود الكلّ مضمّنة مطوية في وجوده. فالنفس الناطقة التي هي الفصل الأخير في الإنسان، لما كانت بسيطة الحقيقة، والبسيط جامع لجميع الكمالات التي وجدت فيما تحته، كانت الناطقة مشتملة على وجودات الجوهر والجسم

---

(١) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا، ج١، ص٣٤، المقالة الأولى، الفصل السادس.

والمعدني والنامي والحسّاس والمتحرّك بالإرادة، بنحو البساطة والوحدة»[١].

ثمّ إنّه لابدّ أن يعلم أنّ هذه الأجناس والفصول، لها نشآت وتطوّرات متعدّدة، بحسب تعدّد عوالم الوجود. فمثلاً: «المعتبر من الجوهر أعمّ ممّا في المجرّد والمادّي، ومن الجسم أعمّ من الطبيعي العنصري والمثالي، ومن الحياة أعمّ من الدنيوية والأخروية، ومن الحسّاسية أعمّ من الإحساس بالمشاعر ومن العلم الحضوري بالمحسوسات. كما أنّ بصيرية الحقّ تعالى وسميعيّته، وبالجملة مدركيته، هي علمه الحضوري بالمبصرات وغيرها بنحو أشدّ وأتمّ من حضورها لدى المشاعر، ومحرّكيته أعمّ من التحريك بالقوّة المنبثّة العاملة، ومن التحريك بالقدرة الروحية»[٢].

من هنا يتّضح السبب في ذهاب بعض قدماء المنطقيين إلى جواز التحديد بالفصل الأخير وحده، مع أنّ الحدّ عندهم ليس لمجرّد التميز، وإلّا لكفى الإتيان بالأعراض الخاصّة، بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته. قال السبزواري في منظومته المنطقية:

وقد يقال الفصل قد يقالُ	وما الحقيقي به السؤالُ
وليس فيه البُعد عن صواب	عند الحكيم صاحب اللبابِ
إذِ الفصول صور نوعية	والشيء شيئاً كان بالفعلية
مِنْ ذا على الفصل القريب دار حدّ	إذِ المقوّمات كلّاً دا وجدْ[٣]

ويتفرّع على ما تقدّم أنّ حقيقة النوع تكون محفوظة، حتى لو تبدّلت بعض أجناسه، فتطوّرت من نشأة إلى أخرى. فإنّ زيداً حتّى لو تجرّد عن بدنه المادّي

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الفلسفة، ص١٠١، الطبعة الحجرية.

(٢) شرح المنظومة، الحكمة، علّق عليه آية الله: حسن زاده الآملي، ١ / ٢، ص٣٥٩.

(٣) شرح المنظومة، قسم المنطق، ص٣٥، الطبعة الحجرية.

الدنيوي، وحُشر مع بدن مثالي في البرزخ الصعودي، فإنّه يبقى هو هو، لما ذكرنا أنّ تلك الأجناس والفصول مأخوذة بنحو تنسجم مع تطوّر النشآت وتعدّد العوالم. قال الفيض الكاشاني في أصول المعارف: «أصل: الصورة في كلّ شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجرّدة عن المادّة، أو مقترنة بها، وإنّما حاجتها إلى المادّة ليست لذاتها ولا لوجودها وشخصيتها الذاتية، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها، من الكم والكيف وغيرهما. فالسرير سرير بهيئته لا بمادّته، والعرش عرش بصورته لا بمادّته»[1].

ببيان آخر أكثر وضوحاً: إنّ النفس الناطقة، لها في كلّ نشأة من نشآت الوجود، مجموعة من اللوازم والأحكام. فإذا تجاوزت نشأة إلى ما فوقها، فإنّها سوف تستغني عن بعضها. فمثلاً إنّما كانت تحتاج إلى المادّة بمعنى القوّة والاستعداد، لكي تخرج بالحركة من درجة وجودية إلى أُخرى. وهذا من مقتضيات نشأة الدنيا، التي هي دار التكليف والعمل والكدح. أمّا إذا انتقلت إلى نشأة هي دار القرار والحساب، لا دار العمل والاستكمال، فإنّها تستغني عن ذلك. من هنا ينفتح لنا باب لفهم المعاد، حيث إنّه قد تعدّدت نظريات الأعلام في فهم حقيقة النشأة الآخرة. وسيأتي مزيد بيان لذلك في «أضواء على النصّ».

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): «**فالفصل المنطقي...**».

إنّما سُمّي هذا القسم من الفصل بالمنطقي، لأنّه هو الذي يستعمله المناطقة بدل الفصول الحقيقيّة التي هي للأنواع. وذلك لأنّ المنطقي ليس هدفه الوقوف

---

(١) أصول المعارف، تأليف الفقيه الفيلسوف: ملا محسن الفيض الكاشاني، مع تعليق وتصحيح ومقدّمة: السيّد جلال الدين آشتياني، ص٥٨.

على حقيقة الفصل وهويّته، وإنّما يريد أن يميّز الأنواع بعضها عن بعض، وهذا يمكن تحقيقه من خلال اللوازم الخاصّة أيضاً.

• قوله (قدّس سرّه): «**أمّا النطق بمعنى إدراك الكلّيات، وهو عندهم من الكيفيّات النفسانية**».

المراد من الكلّيات إنّما هي المعقولات، كما تقدّم بيانه في خاتمة الفصل التاسع من المرحلة السابقة. والمشهور بين حكماء المشائين أنّ هذه المعقولات كيفيّات نفسانية تعرض النفس، أمّا عند إفلاطون فهي جواهر مجرّدة تسمّى بالعقول العرضية، كما سيأتي بيانها في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية عشرة. وعند الحكيم السبزواري هي من سنخ الوجود، فلا ماهية لها، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الوجود الذهني.

• قوله (قدّس سرّه): «**ككون الإنسان ذا نفس ناطقة**».

قال الآملي في تعليقته على شرح المنظومة: «اعلم أنّ اللفظ بما له من المفهوم، إذا لم يكن قابلاً للحمل على الذات، مثل الضرب الموضوع للحدث بشرط لا، ففي حمله لابدّ من تحوّله إلى المعنى القابل للحمل، وهو بأحد نحوين، إمّا بتأديته بصورة المشتقّ، مثل (ضارب)، وإمّا بتصديره بكلمة (ذو) مثل (زيد ذو ضرب) فيقال: إنّ حمل الضرب على الإنسان حمل ذو هو، أي انّه لا يحمل عليه إلّا باقتحام لفظة (ذو)، أو بصورة المشتقّ الذي هو في قوّة اقتحام «ذو». فالنفس الناطقة بنفسها لا تحمل على الإنسان، لأنّها موضوعة للمعنى المعتبر بشرط لا، الذي هو بهذا المعنى هو الصورة، وهي لا تحمل على المركّب منها ومن المادّة، لأنّ اعتبار بشرط لا منافٍ مع الحمل»[1].

• قوله (قدّس سرّه): «**فما أُخذ في أجناسه وفصوله الأُخر على نحو الإبهام،**

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣١٨.

مأخوذ فيه على وجه التحصّل».

قال الحكيم السبزواري في شرح منظومة المنطق: «إذ كلّ تالٍ في السلسلة الصعودية، جامع لجميع كمالات المتلوّ بنحو أتمّ وأعلى. فـفعليات الفصول السابقة وتحصّلات أجناسها بها جميعاً منطوية في الفصل الأخير الحقيقي، إذ الكامل الحقيقي مشتمل على ما هو فعلية الناقص وزائد».

«وذلك لأنّ الشيء ما لم يستوف جميع كمالات ما دونه، لا يرتقي إلى مقام آخر فوق تلك الكمالات، لأنّ الطبيعة ما لم تستوف شرائط النوع الأخس، لم تتخط به إلى النوع الأشرف، لاستحالة الطفرة مطلقاً صعوداً ونزولاً، عقلياً أو حسّياً. فيعبّرون عن ترتيب الوجود النزولي بالإمكان الأشرف، وعن الصعودي بالإمكان الأخسّ، واستيحال الطفرة جامع لها فافهم. ففي النزولي، ما لم يتحقّق الممكن الأشرف لا يتحقّق الأخس، وفي الصعودي ما لم يستوف الشيء جميع كمالات الممكن الأخسّ لا يرتقي إلى رتبة الأشرف؛ لأنّ التغيّرات الطولية في الصعود استكمال، وهو اللبس ثمّ اللبس للمادّة، لا الخلع ثمّ اللبس، كما في الانقلابات في السلسلة العرضية، فينتهي الاستكمال إلى تمامية الفصل الأخير، وهو جامع بنحو اللف والرتق جميع الكمالات التي كانت فيما دونه بنحو النشر والفتق، ويقوى على جميع ما يقوى القوى الأُخرى عليه، لأنّه تمامها، والتام يجمع فعليات الناقص ويفعل فعله»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن».**

من الأبحاث الأساسية التي عرض لها الأعلام في مبحث المعاد أنّ الإنسان هل يحشر مع بدنه الدنيوي بما له من الخصوصيات المادية الواجدة للقوة

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، صحّحه وعلّق عليه: العلامة حسن حسن زاده الآملي، ج١، ص٢٠٦.

والاستعداد، أم لا ؟

تعدّدت النظريات للإجابة عن هذا التساؤل ، نعرض أهمّها إجمالاً:

نظريات الأعلام في المعاد الجسماني

النظرية الأولى: وهي التي تعتقد أنّه «لا فرق بين الدنيا والآخرة، غير الوجود للمرّة الثانية. ومعنى كلامهم أنّ كلّ ما نراه اليوم من شمس وقمر وأرض، يتكرّر على ما هو عليه مرّة أخرى، بنفس الأنظمة والخصوصيّات. والفرق الوحيد بين الاثنين أنّ هذه هي المرتبة الأولى لوجود العالم، وتلك التي تكون في الآخرة هي المرتبة الثانية، والكلام ذاته ينطبق على الإنسان.

ولأنّ أكثرية هذا الفريق يؤمن بالروح، فقد ذهبوا إلى أنّ روح الإنسان تنفصل عن البدن بالموت، وما دمنا نعتقد أنّ الأموات يبعثون من القبور، فلابدّ أن يكون معنى ذلك هو عودة الأرواح لهذه الأبدان. وبهذا يكون المعاد الجسماني من وجهة نظرهم معاداً مادّياً كاملاً للعالم بجميع أنظمته وخصوصياته»[1]. قال الفخر الرازي في «نهاية العقول»: «وغرضنا إثبات المعاد البدني، وللناس فيه قولان؛ أحدهما: أنّ الله تعالى يعدم أجزاء الخلق ثمّ يعيدها. وثانيهما: أنّه تعالى يميتهم ويفرّق أجزاءهم، ثمّ إنّه تعالى يجمعها ويردّ الحياة إليها»[2].

وهذه هي النظرية التي عبّر عنها صدر المتألهين في الأسفار أنّها «أسلمها عن الآفات»[3].

---

(١) المعاد، مرتضى مطهري، ترجمه: جواد علي كسّار، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ص٢٦٣.

(٢) نقلاً عن بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ج٧، ص٤٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص١٧١.

إلّا أنّ من أهمّ الاعتراضات التي يمكن أن توجّه إلى هذه النظرية، أنّه إذن «لماذا تنطوي الحياة في هذه الدنيا على الكهولة والهرم والموت؟ ولماذا لا يكون لهذا أثر في تلك الحياة؟ ولماذا يوجد هنا تكليف ولا تكليف هناك؟ ولماذا يكون هناك خلود ولا خلود هنا؟ فإذا كان هذا العالم هو عين ذاك، وذاك العالم هو عين هذا، فلماذا هذه الفوارق بينهما؟»[1].

إذن دعوى أنّ تلك النشأة هي عين هذه النشأة، لا يمكنها أن توجّه كثيراً من الأحكام والقوانين التي تحكم تلك النشأة، مضافاً إلى أنّه لا ينسجم مع جملة من الظواهر القرآنية. إلّا أن يقال بالإرادة الجزافية، وأنّ مشيئته تعالى اقتضت أن تكون هذه الدنيا دار تكليف وعمل، وحركة وتغيير وموت وفناء، وأن تكون تلك الدار دار جزاء لا تكليف ولا عمل، ولا موت ولا هرم، كما قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «وإنّ اليوم عمل ولا حساب، وغداً حساب ولا عمل»[2].

النظرية الثانية: «إنّ تلك الأمور الموعودة بها أو المتوعّد عليها في عالم الآخرة، هي مثل ما يرى في المنام، كلّها أمور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج، كما لا وجود لها عينياً لما يراه الإنسان في نومه من الحيّات والعقارب التي تلدغه، إلّا أنّه كثيراً ما يتألّم منها في النوم، حتى يراه يصيح في نومه ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجاً شديداً. وكذا في جهة اللّذة، فإنّه ربّما يلتذّ بشيء في النوم التذاذاً شديداً، لا يلتذّ مثل هذا الالتذاذ والسرور في اليقظة. كلّ ذلك يدركه النائم من نفسه ويتأذّى أو يلتذّ به، ويشاهد كثيراً من الصور والأشكال ويفعل أفاعيل خيالية، وأنت ترى ظاهره ساكناً ولا يُرى حواليه حيّة

---

(١) المعاد، مصدر سابق، ص٢٦٣.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٤٢.

موجودة، وهي موجودة في حقّه، والعذاب حاصل في حقّه ولكنّه غير مشاهد. وإذا كان العذاب في ألم اللدغ، فلا فرق بين حيّة يتخيّل أو يشاهد، وكذا الحال في الجنّات والأشجار والأنهار ومواضع النزهة والأشخاص الكريمة التي يراها ويُسرّ بها في نومه، حاصلة له، موجودة في حقّه، إدراكاً ذهنياً لا عينياً خارجياً، ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة»[1].

إلّا أنّ هذه النظرية ممّا يقطع بخلافها من الظواهر القرآنية، كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[2]. لذا أجمعت كلمة المليين على المعاد الجسماني. قال العلّامة الدّواني في شرحه على العقائد العضدية: «والمعاد ـ أي الجسماني، فإنّه المتبادر عن إطلاق أهل الشرع، إذ هو الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره ـ حقّ بإجماع أهل الملل الثلاث، وشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعدّدة، بحيث لا يقبل التأويل»[3]. وقال المجلسي: «اعلم أنّ القول بالمعاد الجسماني ممّا اتّفق عليه جميع المليين، وهو من ضروريات الدين، ومنكره خارج عن عداد المسلمين، والآيات الكريمة في ذلك ناصّة لا يعقل تأويلها، والأخبار فيه متواترة لا يمكن ردّها والطعن فيها»[4].

وفي هذا الإطار يأتي كلام الشيخ ابن سينا، حيث يرى أنّ المعاد الذي يثبته العقل هو الروحاني فقط، وأمّا المعاد الجسماني فلا طريق عقلي لإثباته، وإن كنّا

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص١٧٢.

(٢) يس: ٧٨، ٧٩.

(٣) نقلاً عن بحار الأنوار، ج٧، ص٤٨.

(٤) المصدر السابق، ج٧، ص٤٧.

نؤمن به لأنّ الصادق أخبرنا عنه.

قال في إلهيات الشفاء: «وبالحري أن نحقّق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنّها إلى أيّة حال ستصير فنقول: يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد صلّى الله عليه وعلى آله، حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس، اللّتان للأنفس، وإن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصوّرهما الآن لما نوضح من العلل»[1].

النظرية الثالثة: «وهو الإذعان اليقيني بأنّ هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوّة، موجودات عينية وثابتات حقيقية، وهي في باب الموجودية والتحقّق أقوى وأشدّ وأدوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادّية، بل لا نسبة بينهما في قوّة الوجود وثباته ودوامه وترتّب الأثر عليه، وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنّة الموحّدين المقرّبين، وبعضها صور حسّية ملذّة هي جنّة أصحاب اليمين وأهل السلامة والمسلمين، أو مؤلمة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالّين والمكذّبين بيوم الدين.

لكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم، بحيث يمكن أن يُرى بهذه الأبصار الفانية والحواس الداثرة البالية، كما ذهب إليه الظاهريون المسلمون، ولا أنّها أمور خيالية وموجودات مثالية لا وجود لها في العين، كما يراه بعض أتباع الرواقيين وتبعهم آخرون، ولا أنّها أمور عقلية أو حالات معنوية

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ص٤٢٣.

وكمالات نفسانية، ليست بصور وأشكال جسمانية وهيئات مقدارية، كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائين.

بل إنّما هي صور عينية جوهرية لا في العالم الهيولاني، محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية، بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس أخروية. وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة، كلّ منها مع تفاضلها أعظم وأشرف من هذا العالم. وكذلك للإنسان وحواسه نشآت كثيرة غير هذه النشأة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة.

ولذلك قال تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾[٢]، وقال تعالى بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة، وهي أطوار طبيعية مادّية: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٣] إشارة إلى شرف نشأة الروح، وقال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾[٤]،[٥].

ولم يرتض العلّامة محمد تقي الآملي (قدّس سرّه) في تعليقته على شرح المنظومة هذه النظرية، حيث قال: «هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة، لكن الإنصاف أنّه عين انحصار المعاد بالروحاني، لكن بعبارة أخرى، فإنّه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته، وأن صورة ذات النفس هو نفسه، وأنّ المادّة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر، وأنّ المحشور هو

---

(١) الواقعة: ٦١.

(٢) الإسراء: ٢١.

(٣) المؤمنون: ١٤.

(٤) نوح: ١٤.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١٧٤.

النفس، غاية الأمر إمّا مع إنشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدورياً مجرّداً عن المادّة ولوازمها، إلّا المقدار كما في نفوس المتوسّطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين، وإمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقرّبين. ولعمري إنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدّس على صادعه السلام والتحية»[1].

ولكن للشيرازي كلمات أخرى في كتبه، يظهر منها غير ما اختاره في كتابه «الأسفار» وبعضها متأخّر زماناً عن ذلك. فمثلاً قال في العرشية: «قاعدة: إنّ المُعاد في يوم المَعاد هذا الشخص، الإنسان المحسوس الملموس المركّب من الأضداد الممتزج من الأجزاء والأعضاء الكائنة من المواد، مع أنّه يتبدّل عليه في كلّ وقت أعضائه وأجزائه وجواهره وأعراضه...»[2].

وقال في شرح الهداية الأثيرية: «ثمّ اعلم أنّ إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل، وروايات كثيرة متظافرة لأصحاب العصمة والهداية، غير قابلة للتأويل، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[3] ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[4] ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[5] أمر ممكن غير مستحيل، فوجب التصديق بها، لكونها من ضروريات الدين وإنكارها كفر مبين. ولا استبعاد أيضاً فيها، بل

(١) درر الفوائد، ج٢، ص٤٦٥.

(٢) عرشية، صدر المتألهين، تصحيح المتن والترجمة، غلام حسين آهني، ص٢٤٩.

(٣) يس: ٧٨، ٧٩.

(٤) يس: ٥١.

(٥) القيامة: ٣ ـ ٤.

الاستبعاد والتعجّب من تعلّق النفس إليه من أوّل الأمر، أظهر من تعجّب عوده إليه. ولا يلزم أن يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلّقها ممّا يحصل له شيئاً فشيئاً، وبلوغ قامته إلى كماله قليلاً قليلاً، ككونه أوّلاً نطفة ثمّ علقة ثمّ مضغة ثمّ عظاماً ثمّ طفلاً إلى تمام الخلقة، على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل، فإنّ ذلك نحو خاص من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو، لجواز أن يتكوّن دفعة تامّاً كاملاً، لأجل خصوصية بعض الأزمنة والأوقات والأوضاع الفلكية يرجح إرادة الله تعالى في إيجاد الناس وتكوين أجسادهم دفعة واحدة، ونفخ أرواحهم في أجسادهم المتكوّنة نفخة واحدة بتوسّط بعض ملائكته، فردّ الله تعالى بواسطة واهب الصور تلك الصور إلى موادها لحصول المزاج مرّة أخرى.

ولا يضرّنا أيضاً كون البدن المُعاد غير البدن الأوّل بحسب الشخص، لاستحالة كون المعدوم بعينه مُعاداً، وما شهد من النصوص من كون أهل الجنّة جرداً ومرداً وكون ضرس الكافر مثل جبل أُحُد، وكذا ما روي من قوله (عليه وآله الصلاة والسلام) يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير، يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾[1].

فإن قيل: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية، غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشرور.

قلنا: العبرة في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس، ولو بواسطة الآلات، وهي باقية بعينها، وكذا المادّة والسنخ كالأجزاء الأصلية في البدن أو غيرها. ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوية إلى الشيخوخة والتجدّدات

---

(١) النساء: ٥٦.

والاستحالات الواقعة فيما بين، أنّه هو بعينه وإن تبدّلت الصور والهيئات وكثير من الأعضاء والآلات. ولا يقال لمن جنى في الشباب، فعوقب في المشيب أنّه عقاب لغير الجاني، هذا»[1].

وهذا النحو من الحشر للأبدان يوم النشور، هو الذي أكّدته بالإضافة إلى الآيات المتقدّمة، جملة متظافرة من الروايات:

● منها: «عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله الصادق (عليه السلام) قال: إذا أراد الله أن يبعث أمطر السماء على الأرض أربعين صباحاً، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم. وقال: أتى جبرئيل رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فأخذه فأخرجه إلى البقيع، فانتهى به إلى قبر، فصوّت بصاحبه، فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل أبيض الرأس واللحية، يمسح التراب عن وجهه، وهو يقول: الحمد لله والله أكبر. فقال جبرئيل: عُد بإذن الله، ثمّ انتهى به إلى قبر آخر فقال: قم بإذن الله، فخرج منه رجل مسودّ الوجه، وهو يقول: يا حسرتاه يا ثبوراه. ثمّ قال له جبرئيل: عد إلى ما كنت بإذن الله.

فقال: يا محمّد، هكذا يحشرون يوم القيامة.

والمؤمنون يقولون هذا القول، وهؤلاء يقولون ما ترى»[2].

● ومنها: عن هشام بن الحكم أنّه قال الزنديق للصادق (عليه السلام): أنّى للروح بالبعث، والبدن قد بَلي، والأعضاء قد تفرّقت! فعضو في بلدة تأكلها سباعها، وعضو بأخرى تمزّقه هوامّها، وعضو قد صار تراباً بُني به مع الطين حائط؟

---

(١) شرح الهداية الأثيرية، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي (قدّس سرّه)، ص٣٨١، الطبعة الحجرية.

(٢) بحار الأنوار، ج٧، ص٣٩، الحديث: ٨.

قال: إنّ الذي أنشأه من غير شيء وصوّره على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه[١]. قال: أوضح لي ذلك؟

قال (عليه السلام): إنّ الروح مقيمة في مكانها، روح المحسنين في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة. والبدن يصير تراباً كما منه خلق، وما تقذف به السباع والهوام من أجوافها، فما أكلته ومزّقته كلّ ذلك في التراب، محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّة في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها. وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث، مطرت الأرض، فتربو الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، والزبد من اللبن إذا مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب، فينقل بإذن الله تعالى إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر، كهيئتها وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً»[٢].

النظرية الرابعة: الاعتقاد بأنّ الجسم بما له من الخصوصيات من الطول والعرض والعمق، والحجم ونحوها، هو المحشور يوم النشور، إلّا أنّه لا توجد فيه خواص المادّة الدنيوية التي هي الاستعداد والحركة والنمو ونحو ذلك. فالمعاد جسماني بالمعنى الدنيوي لا مادّي بالمعنى الفلسفي. وبهذا يمكن الجمع بين ظواهر الشريعة الناطقة بالحقّ من المعاد الجسماني ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[٣] وبين أنّها نشأة أخرى لها قوانينها ونظامها الخاص بها

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ يس: ٧٨.

(٢) بحار الأنوار، ج٧، ص٣٧، الحديث: ٥.

(٣) القيامة: ٣ ـ ٤.

﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[(١)].

وهذا ما أشار إليه القدماء في كلماتهم، حيث ميّزوا بين المادّة والجسم «فقالوا عن الجسم: إنّه تلك الحقيقة التي توجد أبعاداً (الطول والعرض والعمق). وأمّا المادّة فهي حقيقة أكثر ستراً وخفاءً من الجسم، ولا يمكن الحصول عليها عبر التجزئة، بل يُكشف عنها بدليل العقل.

فالمادّة ليست أكثر من واقعية يتمثّل فيها الاستعداد والقابلية للحركة والتغيير، وبالتالي فإنّ ذلك العالم، عالم جسمي بيدَ أنّه ليس مادّياً، ومعنى (العالم الجسمي) أنّه كما لنا هنا أبعاد جسمية، فكذلك الحال هناك، ولكنّها ليست مادّية، إذ سُلب من الأشياء الاستعداد والقوّة للصيرورة شيئاً آخر، عبر الحركة والتغيير.

القدر الثابت أنّ هذه الحياة الجسمية موجودة في تلك النشأة، ولكن ثمّة كلام حول المادّة، وفيما إذا كانت موجودة بهذا المعنى أم لا، وينبغي أن يقال بعدم وجودها، لأنّها لو كانت موجودة لأصبح العالم ذاك دار عمل. وفي عين كونه جسماً فلا إمكان له لتغيير نفسه ووضعه، وكلّ ما هو موجود هناك هو إبداع، بمعنى أنّ بمقدور أي موجود أن يبدع من الأشياء ويوجد بقدر يتناسب مع مرتبته الوجودية إلّا أنّه لا يستطيع أن يغيّر ذاته من وضع لآخر»[(٢)].

وبذلك ينتهي أصحاب هذه النظرية إلى «أنّ القيامة ليست تكراراً صرفاً لهذا النظام (الدنيوي)، فإذا كانت الآخرة تكراراً لهذا النظام، فمن المحال أن يفقد خاصّيته. فلو كان ذلك النظام الأخروي هو عين هذا النظام، لَوجد فيه الهرم والموت والتكليف، بل الجمادات أيضاً وجميع ما سواها. يقول القرآن: ﴿يَوْمَ

---

(١) الواقعة: ٦١.

(٢) المعاد، مرتضى مطهري، ص٢٩٦.

﴿تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾[١]، يبدو أنّ الأرض موجودة ولكن مع مجموعة من التغيّرات التي تطرأ عليها»[٢].

إلّا أنّ هذه النظرية وإن كانت موفقة في بيان أنّ النشأة الأخروية ليست تكراراً صرفاً للنشأة الدنيوية، وهذا واضح من خلال الآيات والروايات التي بيّنت وجود فروق أساسية بين النشأتين، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم وجود التغيير والتكامل والاستعداد في ذلك العالم، وإلّا كيف يمكن أن نفهم التكامل في عالم البرزخ، كما نطقت بذلك جملة من الروايات. قال الصادق (عليه السلام): «ستّ خصال ينتفع بها المؤمن بعد موته، ولد صالح يستغفر له، ومصحف يُقرأ فيه، وقليب يحفره، وغرس يغرسه، وصدقة ماء يجريه، وسنّة حسنة يؤخذ بها من بعده»[٣].

لذا قال شيخنا المحقّق حسن زاده الآملي، في عيون مسائل النفس: «ورود البحث عن تكامل النفس بعد انقطاعها عن هذه النشأة في برازخها، في الصحف العقلية، إنّما كان من قبل الشرائع الإلهية، وإلّا فالعقل وحده لا يحكم بذلك، وبعدما نطق الشرع به تصدّى العقل لإقامة البرهان عليه، وتعرّض بوجدان السبيل إلى دليله. فالتكامل البرزخي صار من أغمض المسائل العقلية، لأنّ الاستكمال لا يتحقّق إلّا بالحركة والاستعداد والخروج من القوّة إلى الفعل، وبعد انقطاع النفس عن نشأة الحركة، كيف يتصوّر فيها الاستكمال»[٤].

---

(١) إبراهيم: ٤٨.

(٢) المعاد، مصدر سابق، ص٢٦٦.

(٣) تسلية الفؤاد في بيان الموت والمعاد، السيّد عبدالله شبّر، ص١٣٤.

(٤) عيون مسائل النفس، ص٦٨٥، عين في التكامل البرزخي رقم: ٥٥؛ ألف نكتة ونكتة: حسن زاده الآملي، ج١، ص٣٩٦ النكتة رقم: ٦٣٧، [بالفارسية].

بل كيف يمكن أن نفهم مسألة تجدّد الأحوال والأفعال لأهل الجنّة والنار، مع أنّ الآخرة كما يقول أعلام الحكمة هي دار الصور الصرفة، ولا مادّة ولا قوّة هناك. ومقتضى ذلك «أنّ النفس إذا فارقت بدنها العنصري، يجب أن تدرك تلك الملكات (التي حصلت عليها في نشأة الدنيا)، دفعة واحدة بلا تجدّد وتعاقب، إذ القوّة والاستعداد مفقودان هناك، والهيولى من خاصّية هذه النشأة الطبيعية، والدنيا إنّما هي مزرعة الآخرة، واليوم الآخر يوم الحصاد، وهي دار الصور الصرفة ولا مادّة ولا قوّة هناك. فجميع ما هي من لوازم أعمال الإنسان وملكاته لابدّ أن يتمثّل لهم دفعة واحدة. مع أنّه لا يساعده الكتاب والسنّة، لورودهما بتجدّد الأحوال والأفعال هناك للفريقين، نحو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ﴾[1]، وقوله تعالى شأنه: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هٰذَا ٱلَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2]. ونحوها من آيات أخرى في الفريقين، وأمّا الروايات في دلالتها على تجدّد الأحوال والأفعال فيها، فكثيرة غاية الكثرة»[3].

فكلّ هذه وغيرها كثير، شواهد دالّة على أنّ ذلك العالم يقع فيه التغيير والتبديل والاستكمال؛ ومن الواضح أنّ ذلك لا يتحقّق إلّا من خلال القوّة والاستعداد. ولعلّ الذي دعا هؤلاء القوم إلى نفي أصل الحركة والقوّة في غير عالمنا هو البناء على أنّ العالم المادي ليس له إلّا نحو واحد من الوجود، وهو

---

(١) النساء: ٥٦.

(٢) البقرة: ٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص٧٩٢، عين في تجسّم الأعمال رقم: ٦٣.

الذي نشاهده في نشأة الدنيا. وهذا الأصل لم يقم عليه أي برهان عقلي أو دليل نقلي، بل يمكن أن نتصوّر عوالم مادّية متعدّدة، تختلف من حيث أحكامها بنحو الموجبة الجزئية، فيصحّ قوله تعالى: ﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، عند ذلك يكون مقتضى بعضها التكليف والعمل، ومقتضى الآخر الحساب والجزاء، وهذا ما جاء في كلمات صدر المتألهين فيما سبق حيث قال: «فإنّ ذلك نحو خاص من الحدوث، والحدوث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو، لجواز أن يتكوّن دفعة تامّاً كاملاً...»[2].

ويمكن تقريب هذه الحقيقة من خلال مثال محسوس، هو الجنين وهو في بطن أُمّه، فإنّ له مجموعة من الأحكام والقوانين، وله بعد الولادة مجموعة أخرى من الأحكام. وكيفما كان الأمر، فتحقيق القول بالمعاد الجسماني يحتاج إلى دراسات أوسع وأعمق، والمسألة عويصة؛ لذا قال المجلسي في البحار: «الأحوط والأولى التصديق بما تواتر في النصوص وعُلم ضرورة من ثبوت الحشر الجسماني وسائر ما ورد من خصوصياته، وعدم الخوض في أمثال ذلك، إذ لم نكلّف بذلك، وربّما أفضى التفكّر فيها إلى القول بشيء لم يطابق الواقع، ولم نكن معذورين في ذلك، والله الموفّق للحقّ والسداد في المبدأ والمعاد»[3].

وعلى هذا الأساس أقول: أُشهد الله وملائكته وأنبياءه ورسله أنّي أعتقد في هذه الساعة، وهي الثامنة ليلاً من يوم السبت المصادف ٢٥ جمادى الأولى سنة

---

(١) الواقعة: ٦١.

(٢) شرح الهداية الأثيرية، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي (قدّس سرّه)، ص٣٨١، الطبعة الحجرية.

(٣) بحار الأنوار، ج٧، ص٥٣.

١٤٢١هـ في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمّد (صلّى الله عليه وآله) والأئمّة المعصومون (صلوات الله عليهم أجمعين) وعليه أطبقت الأُمّة الإسلامية، ولا أنكر من قدرة الله شيئاً. وهذا ما أُمرنا به من قبلهم (عليهم السلام) حيث ورد عن يحيى بن زكريا عن أبي عبدالله الصادق (عليه السلام) قال: سمعته يقول: من سرّه أن يستكمل الإيمان، فليقل: القول منّي في جميع الأشياء، قول آل محمّد (عليهم السلام) فيما أسرّوا وفيما أعلنوا، وفيما بلغني وفيما لم يبلغني»[(١)].

• قوله (قدّس سرّه): **«ثمّ إنّ الفصل الأخير غير مندرج تحت جنسه...»**.

وذلك لما تقدّم في الفصل السابق أنّ الجنس عرضي عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل عرضي خاص بالنسبة إلى الجنس، وذكرنا هناك الدليل الذي أشار إليه المصنّف في حواشيه على الأسفار، وحاصله: «أنّ الجنس غير مأخوذ في حدّ الجنس، أخذ الجنس في النوع... وذلك لأنّه لو اندرج تحت جنسه، افتقر إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إلى فصله، ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية، وتحقّق أنواع غير متناهية في كلّ فصل، ويتكرّر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه؛ لأنّه يجد أنّه يعقله، ولو كان مركّباً من أجناس وفصول غير متناهية، لم يمكن له تعقّله، لأنّ تعقّله عند ذلك لا يتمّ إلّا بتعقّل أمور غير متناهية، وتحقّقه في زمان متناه محال»[(٢)]. على أنّ النسبة بين الجنس والفصل تنقلب إلى العينية «لأنّه إذا كان الجنس مأخوذاً في حدّ الفصل، وكان الفصل مركّباً منه ومن فصل، كان الفصل نوعاً، والجنس هو النوع مبهماً، فكان الجنس

---

(١) مختصر بصائر الدرجات، ص٩٣، نقلاً عن بحار الأنوار، ج٢،٥ ص٣٦٤.

(٢) نهاية الحكمة، ج١، ص٣٠٦، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، تعليقة رقم: ١٨.

هو الفصل، وهي العينية»[1] وبهذا يبطل كون الجنس عرضاً عامّاً للفصل والفصل خاصّة للجنس»[2] كما تقدّم.

ولعلّ خير دليل لإثبات عدم كون الجنس مأخوذاً في حقيقة الفصل، ما أشار إليه الفخر الرازي في المباحث قال: «لمّا كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي، والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي، وصريح العقل حاكم بمباينة جهة الاشتراك لجهة الامتياز، وجب أن يكون الجنس خارجاً عن طبيعة الفصل، وكذلك الفصل يكون خارجاً عن طبيعة الجنس»[3].



(١) المصدر السابق، ج١، ص٣٠٦، تعليقة رقم: ١٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المباحث المشرقية، ج١، ص٦٥.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في النوع وبعض أحكامه

الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع أوّلي، والنوع موجود بوجود واحد. وأمّا في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصّل؛ ولذلك كان كلّ من الجنس والفصل عرضياً للآخر زائداً عليه، كما تقدّم في الفصل الرابع.

ومن هنا ما ذكروا: أنّه لابدّ في المركّبات الحقيقية، أي الأنواع المادّية المؤلفة من مادّة وصورة، أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتّحد حقيقة واحدة. وقد عدّوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركّب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقيّة، وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلاً أمر ثالث، غير كلّ واحد منهما، له آثار خاصّة غير آثارهما الخاصّة، كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصّة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المؤلف من اللبن

والجص وغيرهما. ومن هنا أيضاً يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحادي لا انضمامي، كما سيأتي في الفصل السادس من المرحلة السادسة.

ثمّ إنّ من الماهيات النوعية ماهي كثيرة الأفراد، كالأنواع التي لها تعلّق ما بالمادّة، مثل الإنسان، ومنها ما هو منحصر في فرد، كالأنواع المجرّدة تجرّداً تامّاً، من العقول؛ وذلك لأنّ كثرة أفراد النوع، إمّا أن تكون تمام ماهية النوع، أو بعضها، أو لازمة لها. وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقّق لها فرد، لوجوب الكثرة في كلّ ما صدقت عليه، ولا كثرة إلّا مع الآحاد، هذا خلف. وإمّا أن تكون لعرض مفارق، يتحقّق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة. ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العروض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلّا بمادّة، كما سيأتي في الفصل الرابع من المرحلة السادسة. فكلّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي. وينعكس إلى أن ما لا مادة له، وهو النوع المجرّد، ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.

الشرح

ذكرنا في الفصل الرابع من هذه المرحلة تعريف النوع أوّلاً، وبيّنا أقسامه من الحقيقي والإضافي ثانياً. وهنا عدّة مسائل أخرى تتعلّق بالنوع الحقيقي، نحاول الوقوف عليها تباعاً:

الأولى: أنّ النوع، هل هو موجود في الخارج بوجود واحد أم لا؟

الثانية: أنّ المركّبات الحقيقيّة هل يوجد بين أجزائها فقر وحاجة أم لا؟

الثالثة: هل العلاقة بين المادّة والصورة اتّحادي أم انضمامي؟

الرابعة: هل يعقل التكثّر الفردي في كلّ ماهية نوعية أم لا؟

المسألة الأولى:

هل النوع الحقيقي موجود في الخارج بوجود واحد أم لا؟

عندما نأخذ بعين الاعتبار نوعاً معيّناً كالإنسان، نجد أنه يمكن أن ينتزع منه مجموعة من المعاني، كالاستغناء عن الموضوع، وتحقّق الأبعاد له، والنمو، والحس، والحركة الإرادية، والنطق. وهذه المعاني تستتبع معاني أُخر كالتحيّز والحركة في الأقطار والإدراك والمشي والتعجّب ونحو ذلك.

ومن الواضح أنّ هذه المعاني والمفاهيم ليست في نسبتها إلى النوع على حدٍّ سواء، بل منها ما هي خارجة عن ذات الإنسان وماهيته، كالماشي والضاحك؛ وهي العرضيات، ومنها ما هي ليست كذلك، كالجوهر والجسم والحيوان؛ وهي الذاتيات. وعلى هذا الأساس يطرح تساؤل مفاده: هل هذه المعاني الذاتية المتغايرة مفهوماً في الذهن، هي صور «لشيء واحد في حدّ ذاته، أو لأشياء متعدّدة الماهية؟ وعلى التقدير الثاني، إمّا أن توجد تلك الماهيات المتعدّدة بوجودات مختلفة، أو بوجود واحد. فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها، قد ذهب إلى كلّ منها طائفة.

الاحتمال الأوّل: أن تكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدّد له في حدّ ذاته ووجوده، بل هو أمر بسيط ذاتاً ووجوداً، ينتزع العقل منه باعتبارات شتّى هذه الصور المتخالفة. وهذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة عين المركّب في الخارج ماهية ووجوداً، وإنّ جعلها (الأجزاء) بعينه، جعله (المركّب) فيه (الخارج).

الاحتمال الثاني: أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية، إلّا أنّها موجودة في الخارج بوجود واحد. وهذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة تغاير المركّب ماهية لا وجوداً.

الاحتمال الثالث: أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعدّدة. فهذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة تغاير المركّب ماهية ووجوداً»[1].

وحاصل هذه الأقوال:

الأوّل: أنّ الأجزاء العقلية في العين واحدة ماهية. ومعلوم أنّ الماهية الواحدة لا يكون لها إلّا وجود واحد.

الثاني: أنّها في العين متكثّرة ماهية كما في الذهن، متّحدة وجوداً في الخارج.

الثالث: أنّها متكثّرة ماهيةً ووجوداً.

أمّا القول الثالث فقد نُسب إلى شيخ الإشراق السهروردي، واستدلّ له «بأنّه لو اتّحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً، لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أنّه يبقى بعد زوال فصله. فإنّ الشجر إذا قطع، والحيوان إذا مات، يبقى جنسهما ـ وهو الجسم ـ مع زوال الفصل، وهو النمو والحس.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام، وذلك لاستحالة تحقّق الحمل بينهما حينئذٍ، لامتناع حمل الموجودات المتباينة بعضها على بعض، إذ المصحّح للحمل هو اتحاد وجود المحمول والموضوع، غاية الأمر أنّه مع اتحادهما مفهوماً وماهية، يكون الحمل أوّلياً، ومع تغايرهما مفهوماً وماهية يكون صناعياً، والاتحاد بحسب الوجود معتبر في الحمل مطلقاً، سواء كان أوّلياً أو شايعاً صناعياً.

وأمّا ما استدلّ به فمردود بما أفاده صدر المتألّهين (قدّس سرّه) في

---

(١) شوارق الإلهام، ج١، ص١٦٥.

الأسفار، من أنّه عند زوال النامي عن الشجر، والحياة عن البدن، يزول الجسم بما هو جنس، وما هو باق إنّما هو الجسم بما هو مادّة. فهذا الجسم الباقي ليس بعينه هو ما يتحصّل بالفصل النامي أو الحسّاس، كيف والفصل علّة للجنس، وزوال المعلول بزوال علّته أمر ضروري، والغلط إنّما نشأ من أخذ مادّة الشيء مكان جنسه، مع أنّ الجسم الذي هو مادّة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليه، أعني المجموع، فهما جسمان موجودان، أحدهما جزء للآخر»[1]. لذا قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «إنّا إذا حدّدنا فقلنا: الإنسان مثلاً، حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك أنّ الانسان هو مجموع الحيوان والناطق، بل مرادنا بذلك أنّه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق، بل الذي هو بعينه الناطق»[2].

وأمّا القول الثاني، فهو الذي اختاره اللاهيجي في الشوارق حيث قال: «فلا استبعاد في أن يكون كون واحد، كوناً لأُمور متكثّرة متّحدة بهذا الكون الواحد»[3]. وهو الذي ذكره المصنّف في المتن.

وأشكل المحقّق الشريف على هذا القول بقوله: «إنّ هذا الوجود إن قام بكلّ واحد من تلك الماهيات، لزم حلول شيء واحد بعينه في محالّ متعدّدة، وإن قام بمجموعها لزم وجود الكلّ بدون وجود أجزائه، وكلاهما محال»[4].

وأجاب عنه اللاهيجي في الشوارق: «إنّ الوجود لا قيام له بالماهية، إذ القيام هو وجود شيء في شيء، ولا وجود للوجود، بل الوجود هو كون

---

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣٢١؛ إلهيات الشفاء، مع تعليقات صدر المتألهين، ص١٧٩.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ص٢٣٦.

(٣) شوارق الإلهام، ج١، ص١٦٥، الحجرية.

(٤) المصدر السابق.

الماهية، لا أمر قائم بها»[1].

إلّا أنّ هذا الاحتمال إنّما يتمّ بناءً على مباني أصالة الماهية. أمّا بناءً على أصالة الوجود، فإنّ هذه الأجزاء ـ أعني الجنس والفصل ـ تكون عقلية محضة، لا تحقّق لها في الخارج رأساً، لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة. نعم في الخارج وجود واحد بسيط ذاتاً ووجوداً «هو المنشأ لانتزاع مفاهيم متغايرة وصور مختلفة عند العقل باعتبارات متشتّتة. فالتعدّد إنّما هو في المفاهيم المنتزعة، والمنشأ واحد ماهية ووجوداً، وملاك صحّة انتزاع المفاهيم المتغايرة عن منشأ واحد، هو اعتوار الاعتبارات المختلفة عليه، بحيث يكون لكلّ واحد من الاعتبارات الطارية دخلاً في منشأ انتزاع مفهوم من المفاهيم»[2].

«فمثلاً إذا حصل زيد في العقل بمعونة الحسّ، وشاهد معه عمراً وبكراً وخالداً، حصل له استعداد حصول الإنسان. وإذا شاهد معها الفرس والبقر مثلاً حصل الحيوان. وإذا شاهد معها الشجر، حصل الجسم النامي وهكذا. وهذا هو مذهب صدر المتألهين (قدّس سرّه) وإليه ناظر ما ارتضاه من أنّ الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات، وإلّا فالفصل أحد الماهيات والكلّيات الخمس. وإنّما خصّه بالفصل، لأنّ الجنس ماهية ناقصة مبهمة، تحصّله بالفصل، وشيئية الشيء بالصورة التي مأخذ الفصل بل عينه»[3].

وقد نظم الحكيم السبزواري هذه الأقوال جميعاً في منظومته الفلسفية:

حـدّيةُ الأجـزاء ذهـناً غـايرتْ   هل وُحّدت في العين أو تعدّدت

---

(١) شوارق الإلهام، ج١، ص١٦٥، الحجرية..

(٢) درر الفوائد، ج١، ص٣٢٠.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الفلسفة، الطبعة الحجرية، ص١٠٢، حاشية المصنّف على الشرح.

ثمَّ عـلى الثـاني، فإمّا اتّحدا وجـوداً أو كـذاتـها تـعدّدا
أقـوال، الثـاني لديّ مـعتبر بل باعتباراتٍ له تلك الصـور[1]

المسألة الثانية:
هل بين أجزاء المركّبات الحقيقيّة فقر وحاجة؟

تنقسم المركّبات الخارجية إلى ثلاثة أقسام: حقيقية وصناعية واعتبارية. والحقيقية كالأنواع المادّية المركّبة من مادّه وصورة، والصناعية كالبيت والكرسي، والاعتبارية كالعسكر والقوم.

ومن أهمّ أحكام المركّبات الحقيقية أنّه توجد بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض، لأنّه لو لم يكن كذلك لاستغنت الأجزاء بعضها عن بعض، فلا يتحقّق بينها ارتباط، فلا يمكن أن تتحصّل منها ماهية واحدة حقيقية. ففرض كونها أجزاء ماهية واحدة، هو بعينه فرض تقوّم بعضها ببعضها. «وهذه إحدى المسائل التي لم يبرهنوا عليها لكونها ضرورية»[2]. لذا قال الحلّي في كشف المراد في ذيل عبارة الطوسي: «ولابدّ من حاجةٍ ما لبعض الأجزاء إلى بعض» قال: «كلّ مركّب على الإطلاق فإنّه مركّب من جزئين فصاعداً، ولابدّ من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له، فإنّه لو استغنى كلّ جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة، كما لا يحصل من الإنسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة واحدة. فلابدّ في كلّ مركّب على الإطلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض»[3] وهذا البيان إنّما يثبت احتياج

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، الفلسفة، الحجرية، ص١٠٢، حاشية المصنّف.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٤.

(٣) كشف المراد، العلّامة الحلّي، المسألة الرابعة من الفصل الثاني في المقصد

بعض الأجزاء إلى بعض في الجملة. وأمّا تعيين المحتاج والمحتاج إليه، فيتوقّف على بيان آخر، لأنّ المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير، كالهيئة الاجتماعية في العسكر، والمعجون عن اجتماع الأدوية، وقد يكون هو الجزء المادّي، كالهيولى في الجسم.

هذا كلّه فيما يتعلّق بمرحلة الثبوت للمركّبات الحقيقية، وهو بيان ما به يتحقّق المركّب الحقيقي. أمّا مرحلة الإثبات لذلك، ويُعنى به ما به يحرز أنّه مركّب حقيقي، فأمارة التركيب الحقيقي وعلامته «هو أن يترتّب على الكلّ أثر مغاير مع الآثار المترتّبة على الأجزاء، كالياقوت المركّب من العناصر الذي أثره (تفريح القلب) وهو غير آثار العناصر. وأمارة التركيب الاعتباري هي أن يكون أثره مجموع الآثار المترتّبة على الأجزاء، كفتح البلد الذي هو أثر العسكر، إذ الفتح عبارة عن قلع قوّة العدو وإقامة الفاتحين مقامهم، وهو ينحلّ إلى عدّة أفعال كلّ واحد منها قائم بعدّة من آحاد العسكر، ومجموع هذه الأفعال هو الفتح»[1].

وهذا ما نقّحه الشيرازي في الأسفار حيث قال: «المجموع له اعتباران، اعتبار أنّه مجموع، واعتبار أنّه آحاد. فهو بالاعتبار الأوّل شيء واحد، لكن جهة وحدته، إمّا أن تكون اعتبارياً غير حقيقي كوحدة العسكر مثلاً، وإمّا أن تكون أمراً حقيقياً كالصور النوعية للمركّب العنصري.

ففي كون المجموع علّة للأثر ثلاثة أحتمالات:

أحدها: أن تكون جهة التأثير والعلّية هي الآحاد والأجزاء، فلابدّ أن يكون لكلّ واحد منها أثر، ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء، وإلّا فلا

= الأوّل.

(١) درر الفوائد، ج١، ص٣٢٥.

يكون للمجموع أثر أصلاً، إذ ليس المجموع إلّا عين الآحاد، ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقّق في الواقع إلّا بمحض الاعتبار الذي لا أثر له.

والاحتمال الثاني: أن تكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية. فالحكم فيه يجري مجرى الأوّل، لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة، فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة، والعمدة والأصل في المؤثّرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية.

وأمّا الاحتمال الثالث: فالحكم على عكس ما سبق، كتأثير المغناطيس في جذب الحديد، وتأثير الترياقات في دفع السموم. فحينئذٍ كان المؤثّر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء»[1].

وقد أشار السبزواري في منظومته الفلسفية إلى هذا البحث بقوله:

فـي واحـد حـقيقة تـركّبا ... الفـقر فـيما بـين الأجـزا وجـبا

لوحـدة حـقيقة مـعيار ... إن كـان فـي مـوصوفها آثـار

سـوى الذي الأجـزا عَـرى مـن أثـر ... كأثـر اليـاقوت لا كـالعسكر[2]

المسألة الثالثة:

العلاقة بين المادة والصورة في الأنواع المادّية

اختلفت كلمات الأعلام في أنّ التركيب بين المادة والصورة في الأنواع المادّية، هل هو اتّحادي أو انضمامي، حيث ذهب المشهور من الحكماء إلى الثاني، واختار السيّد السند الأوّل. قال اللاهيجي في الشوارق: «قد مرّ مراراً أنّ الأجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعدّدة، ولذلك امتنع الحمل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص٢٠٠.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص١٠٤، قسم الفلسفة، الطبعة الحجرية.

فيما بينها، بخلاف الأجزاء العقلية، فإنّها موجودة في الخارج بوجود واحد، ولذلك يحمل بعضها على بعض، لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود. فالمادّة والصورة موجودتان بوجودين اثنين في الخارج، والجنس والفصل بوجود واحد، وهذا هو المشهور وما أطبق عليه الجمهور. وقد خالف في ذلك سيّد المدقّقين، فزعم أنّ المادّة والصورة أيضاً موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل، وذهب إلى أنّ التركيب على قسمين:

أحدهما: التركيب الانضمامي: وهو أن ينضم شيء إلى شيء آخر، ويكون لكلّ منهما ذات على حدة في المركّب منهما، حتى تكون في المركّب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من اللبنات وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية.

والثاني: التركيب الاتحادي: وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتّحداً معه، ويكون لكليهما في المركّب ذات واحدة في الخارج، هي عين كلّ منهما وعين المركّب منهما، كصيرورة زيد كاتباً (وصيرورة الجنين عالماً، وبالجملة كلّ مادة طبيعية إذا تصوّرت بصورة جوهرية). وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم»[1].

لا يقال: إنّه بناءً على ذلك لا يبقى فرق بين البسيط والمركّب، ولا بين التركيب العقلي والخارجي.

لأنّه يقال: «يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد في الوجود، أي الذي بإزاء الجنس، من الذي بإزاء الفصل، بخلاف المركّب العقلي فقط. ألا ترى أنّ اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته، بخلاف الحيوانية إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية، وكذا الجسم النامي إذ قد يوجد في غير

(١) شوارق الإلهام، اللاهيجي، ج١، ص١٧٢.

الحيوان، مفارقاً عن الحياة والحس»[1].

وهذا ما اختاره صدر المتألهين وجملة من المحقّقين بعده، حيث قال: «الحقّ عندنا موافقاً لما تفطّن به بعض المتأخّرين أنّ التركيب بينهما (المادّة والصورة) اتّحادي، والحجّة على هذا الاتحاد كثيرة:

إحداها: صحّة الحمل بين المادّة والصورة، كقولنا الحيوان جسم تام، والنبات جسم، والجسم جوهر قابل. ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود، إلّا أنّ جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب، كما علمت في مباحث الماهية. وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي (الحقيقي) واحداً في نفس الأمر، هو أنّ اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إنّ للعقل أن يحلّل هذا الواحد الطبيعي إلى جزئين، واعتبار كلٍّ منهما غير الآخر، نظراً إلى أنّ أحد الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر، ثمّ يصير عينه، لا أنّ لهما وجودين في هذا المسمّى بالمركّب، كما هو المشهور وعليه الجمهور، إذ البرهان يكذّبه، أو نظراً إلى شيء آخر وهو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسي وفصلي، ثمّ انعدم ذلك الأمر من حيث إنّه عين أحدهما، ويبقى من حيث إنّه عين الآخر. فالنظر الأوّل، في التغيّرات الاستكمالية الطبيعية. والثاني، في التغيّرات الاتّفاقية والقسرية. مثال الأوّل: الحبّة إذا صارت نباتاً، والنطفة إذا صارت حيواناً. مثال الثاني: الشجر إذا قطع أو قلع، والماء إذا صار هواءً. فالشجر إذا قطع، فالمقطوع منه انعدم من حيث إنّه عين النامي ويبقى من حيث إنّه عين الجسم، وكذا الكلام في الماء إذا صار هواءً انعدم من حيث إنّه ماء، ويبقى من حيث إنّه جسم. فالأجزاء في هذه المركّبات الطبيعية تحليلية عقلية

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص٢٨٣.

أيضاً، كما في البسائط الخارجية، لا أنّها ذوات متعدّدة في الخارج»[١].

قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

إنّ بقول السيّد السناد | تركيب عينيّة اتحادي
يُنظر في الحكم بتعدادٍ إلى | أنّ انفكاكاً بينها قد حصلا
إذ صورة بعد العراء باقية | وكان قبلها الهيولى الثانية
لكن قول الحُكما العظامِ | من قبله التركيب الانضمامي[٢]

المسألة الرابعة:

هل يعقل التكثّر الفردي في كلّ ماهية نوعية؟

من الأبحاث التي عرض لها الأعلام في المقام، أنّ النوع الحقيقي ينقسم إلى ما هو كثير الأفراد، وما هو منحصر في فرد واحد. أمّا الأوّل فكالأنواع المادّية التي لها نحو تعلّق بالمادّة «أعمّ من أن تكون متعلّقة بالمادّة ذاتاً وفعلاً، كالأنواع المادية التي ليس لها نفس، أو متعلّقة بالمادّة فعلاً لا ذاتاً، كالإنسان، حيث إنّ نوعية النوع بصورته، فإنسانية الإنسان بنفسه التي هي مجرّدة ذاتاً، متعلّقة بالمادّة فعلاً»[٣].

وأمّا الثاني، فكالنوع المجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً. هذا إذا قلنا بوجود مجرّد غيره تعالى، كما هو مبنى الفلاسفة، خلافاً لجمهور المتكلّمين القائلين بانحصار المجرّد فيه تعالى.

والدليل الذي ذكره القوم لإثبات هذا المدّعى، يتوقّف على معرفة ملاك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص٢٨٣.

(٢) شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص١٠٥.

(٣) نهاية الحكمة، ج١، ص٣١٧، تعليقة رقم: ١٨.

الكثرة في النوع المادّي. والاحتمالات المتصوّرة في ذلك هي:

- أنّ الكثرة أمر ذاتي للماهية.
- أنّ الكثرة أمر عرضي للماهية.

والأوّل:

- إمّا أن تكون الكثرة تمام الذات.
- وإمّا أن تكون الكثرة جزء الذات.

والثاني:

- إمّا أن تكون الكثرة عرضياً لازماً.
- وإمّا أن تكون الكثرة عرضياً مفارقاً.

وعلى الاحتمالات الثلاثة الأُول، وهي أن تكون الكثرة باقتضاء من تمام الذات، أو جزئها أو أمر لازم لها، لا يمكن أن تكون هي المنشأ لحصول الكثرة الفردية في الأنواع المادية، لأنّه بناءً على ذلك يمتنع أن يتحقّق لها فرد في الخارج.

بيانه: أنّه لو تحقّق أي فرد لهذه الأنواع، فلابدّ أن يكون كثيراً، لما تقدّم أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود فرده، والمفروض أنّ الكثرة هي إمّا عين الطبيعة أو جزؤها، أو لازم لا ينفك عنها «وحيث إنّ كلّ كثير فهو مؤلف من آحاد، وكلّ واحد مفروض، يجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير فإنّه مؤلّف من آحاد... وهكذا يتسلسل الأمر لا إلى نهاية، ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق الواحد، فلا يتحقّق لها فرد، وقد فرض كثير الأفراد، هذا خلف»[1].

فلا يبقى إلّا الاحتمال الرابع، وهو أن يكون الملاك لعرضي مفارق، تتحقّق الكثرة من خلال انضمامه إلى الفرد وعدم انضمامه. ومن الثابت في محلّه، كما

---

(١) نهاية الحكمة، ص٨٦.

سيأتي في الفصل الأوّل من المرحلة العاشرة، أنّ كلّ عرضي مفارق يتوقّف عروضه على سبق إمكان استعدادي. وقد تقدّم في الفصل السادس من المرحلة الرابعة، أنّ حامل ومحل هذا الإمكان هو المادّه.

إذن لكي تحصل الكثرة الفردية، لابدّ أن يكون النوع مادّياً بالضرورة. فكلّ نوع كثير الأفراد فهو مادّي، وينعكس بعكس النقيض إلى أن كلّ نوع ليس بمادّي أي مجرّد، فليس بكثير الأفراد، أي ينحصر في فرد واحد. قال الشيخ في التعليقات: «الشيء المفارق لا يصحّ أن تتكثّر أشخاص نوعه، فإنّ التكثّر إمّا بالفصول وهذا نوع واحد، أو بالمواد فلا مادّة هناك، أو بالأعراض، واللازم منها يشترك الجميع فيه، فلا يتكثّر، وما يكون غير لازم، فيكون عروضه بسبب، وذلك السبب يجب أن يكون قابلاً، وهو المادّة، وقد فرض أنّه غير مادّي، هذا خلف»[1].

وقال الشيرازي في التعليقات: «لأنّها لو تكثّرت، تكثّرت إما بالفصول وإمّا بالمواد وإمّا بالأعراض، والكلّ محال. واستحالة التالي بأقسامه، يوجب استحالة المقدّم. أمّا الفصول فلأنّ الكلام في الطبيعة المحصّلة. وأمّا المواد فلكونه مجرّداً عنها حدوثاً وبقاءً. وأمّا الأعراض فهي إمّا لوازم الماهية، أو غير اللوازم. فلوازم الماهية كالماهية واحد مشترك في الجميع، لا يوجب الامتياز والتكثّر. وأمّا الأعراض المفارقة، ففي شأنها إمكان الزوال وإمكان الحصول إمكاناً خارجياً لا ذاتياً فقط، وهذا الإمكان عبارة عن القوّة والاستعداد، وقد علمت في مباحث الهيولى أنّ حصول مثل هذه القوّة لا يمكن، إلّا فيما يتركّب ذاته من المادّة والصورة الخارجيين، وقد فرض مجرّداً عن المادة ولواحقها...»[2].

---

(١) التعليقات، ابن سينا، ص ١٤٤.

(٢) الإلهيات من الشفاء، مع تعليقات صدر المتألهين، انتشارات بيدار، ص ١٨٩.

إلّا أنّه يشكل على هذا الاستدلال، نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً: «فبالمجرّدات المثالية، بناءً على القول بالوجود العيني لها وتعدّدها»[1] فإنّ النوع المادّي كالإنسان، لو استكملت أفراده بالحركة الجوهرية، وصارت مجرّدة تجرّداً برزخياً في قوس الصعود، فإنّها تكون واجدة لجميع مميزاتها الفردية، مع أنّها جميعاً أفراد نوع واحد.

وأمّا حلاً: فلأنّ الاحتمالات المذكورة ليست بحاصرة عقلاً، من هنا يمكن أن تكون «الكثرة بعرضي مفارق، هو الوجود الخارجي، فإنّ الوجود الخارجي عرضي للماهية، غير لازم لها، لإمكان كونها معدومة في الخارج، وتتكثّر أفراد الماهية بكثرة الوجودات العارضة لها، ولا حاجة في التكثّر إلى أكثر من الوجود، بعدما كان كلّ وجود مشخّصاً بنفس ذاته»[2]. وممّا ذكرنا يتبيّن أنّ قوله (قدّس سرّه) في المتن: «ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العروض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلّا بمادّة» ممنوع؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ في العوارض الخارجية. وأمّا العوارض التحليلية، فلا عروض حقيقي فيها، حتى يتوقّف على استعداد سابق. قال في الأسفار: «وبالجملة ما يقال: إنّ الفصل من عوارض الجنس، أو الجنس من عوارض الفصل، أو الوجود من عوارض الماهيات، فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها، هو العروض بحسب الوجود، بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض، بل هذا النحو من العروض، إنّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد»[3].

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة: محمد تقي مصباح، التعليقة رقم: ١٠٨.

(٢) نهاية الحكمة، ج١، ص٣١٨، التعليقة رقم: ٢٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، ص٢٥٤.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): **«لأنّ الحمل بين كلّ منها وبين النوع أوّلي».**

من الواضح أنّ الأجزاء التي تتكوّن منها الماهية في الخارج، هي المادّة والصورة، ولا يمكن أن يكون بينها وبين النوع حمل، فضلاً عن أن يكون أوّلياً، لأنّهما مأخوذان بشرط لا، إذن كيف يعقل الحمل الأوّلي بين هذه الأجزاء وبين الكلّ.

والجواب هو ما ذكرناه في الفصل الرابع من هذه المرحلة «أنّ الجنس هي المادّة الذهنية، والفصل هي الصورة الذهنية، والمادة والصورة الخارجيتان مصداقان للمادة والصورة الذهنيتين، فهما مصداقان للجنس والفصل أيضاً»[1].

لا يقال: إنّه قد تبيّن عدم تمامية ما اختاره المصنّف من الحمل الأوّلي بين الجنس والفصل وبين النوع.

فإنّه يقال: إنّ بطلان ذلك لا يضرّ في الاستدلال هنا «لأنّ الحمل الشائع يكفي في إثبات المدّعى هنا، إذ كون كلّ من الجنس والفصل هو النوع مصداقاً، يكفي في إثبات كونهما موجودين بوجود واحد، بعد كون النوع ذا وجود واحد»[2] كما تقدّم بيانه.

• قوله (قدّس سرّه): **«وأما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصّل».**

قال المحقّق الداماد في القبسات: «فأمّا إبهام الجنس كالحيوان، بالقياس إلى الأنواع .... فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعاً، فإنّ لطبيعة الجنس في حدّ جوهرها، من حيث هي هي، وحدة مبهمة لا تأبى أن تكون في

---

(١) نهاية الحكمة، ج١، ص٣١٥، التعليقة رقم: ٧.

(٢) المصدر السابق.

الوجود عين أنواع كثيرة. إذن الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج، فينضمّ إليها، فتتحصّل من الانضمام ماهية النوع، بل إنّه من المضمّنات في طبيعة الجنس، بما لها في حدّ جوهرها من الوحدة المبهمة والماهية المرسلة. فالجنس والفصل والنوع، حيثيات عقلية لماهية متحصّلة، يعتبرها العقل في اللحاظ التحليلي، حيث يلحظ طبيعة واحدة من الطبائع المرسلة، مبهمة ومحصّلة»[١].

• قوله (قدّس سرّه): **«وقد عدّوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان».**

«إذ من البديهيات والفطريات أنّه إذا لم يكن بين الأجزاء حاجة، لم يكن بينها ربط. وإذا لم يكن ربط، لم يحصل فيها وحدة، فلم يكن تركيب حقيقي. فالمطلب لوضوحه وجلائه، لا يحتاج إلى البرهان. فهذه المسألة مثل مسألة الوجود خير، لم يبرهن عليها لبداهتها»[٢].

• قوله (قدّس سرّه): **«له آثار خاصّة، غير آثارهما الخاصّة، كالأمور المعدنية....».**

«وذلك يتحقّق بأن يكون أحد الجزئين قوّة للآخر، والآخر فعليته، كما في الجسم المركّب من المادّة والصورة، فإنّ الصورة هي تمام حقيقة الجسم وفعليته، وليست المادّة إلّا حاملة لها ولكلّ فعلية. ولا فعلية لها إلّا فعلية الصورة. وكما في المركّب من الصورة المائية، ومادّة ثانية وهي الأوكسجين والهيدروجين، ولذا حكموا بانحصار المركّب الحقيقي في الأنواع المادية المركّبة من المادّة والصورة»[٣].

---

(١) القبسات، المير داماد، ص١٤٧.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، ج ١ / ٢، ص٣٦٨، علّق عليه: آية الله حسن حسن زاده الآملي.

(٣) نهاية الحكمة، ج١، ص٣١٦، التعليقة رقم: ١٣.

• قوله (قدّس سرّه): **«ومن هنا أيضاً يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة اتحادي...».**

ذلك باعتبار أنّ المادّة والصورة موجودتان في الخارج بوجود واحد. وإذا كان التركيب انضمامياً، فلا يعقل أن يوجدا بوجود واحد، بل بوجودين ينضمّ أحدهما إلى الآخر، كما في المركّبات الصناعية كالبيت، أو المركّبات الاعتبارية كالعسكر.

إذن لما كان للنوع وحدة حقيقية، فلابدّ أن يكون له وجود واحد أيضاً. وهذا لا يتمّ إلّا إذا كان التركيب بين المادّة والصورة اتحادياً لا انضمامياً. ومنه يتّضح أنّ قول المصنّف في المتن «يترجّح» ليس المراد منه الرجحان الذي يجتمع مع النقيض، بل الرجحان المانع من النقيض، فيكون نظير قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[1]، فإنّ الأولوية تعيينية وليست تخييرية.

ممّا تقدّم يتّضح عدم تمامية ما ذكره الشيخ مصباح في تعليقته على نهاية الحكمة، قال: «وهو أعمّ من كون تركيب الأجزاء اتّحادياً، ولعلّه لأجل ذلك عبّر الأستاذ، بقوله (يترجّح) دون أن يؤكّد عليه كنتيجة يقينية»[2].

• قوله (قدّس سرّه): **«ثمّ إنّ من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد...».**

«بالإمكان ويقابله ما ليس يمكن أن يكون كثير الأفراد، فيكون منحصراً في فرد بالضرورة. فمقتضى التقسيم الذي لا يصحّ إلّا أن تكون الأقسام جامعة مانعة، أن تكون الجهة في القضية الأولى الإمكان، وفي القضية الثانية الضرورة»[3].

---

(١) الأنفال: ٧٥.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، رقم: ١٠٧.

(٣) نهاية الحكمة، ج١، ص٣١٧، التعليقة رقم: ١٧.

• قوله (قدّس سرّه): **«إمكان العروض والانضمام»**.

المراد من الإمكان هنا، هو الاستعدادي، كما تقدّم من عبارة الأعلام، والإمكان الاستعدادي هو نفس الاستعداد ذاتاً وغيره اعتباراً. وهذا ما أشار إليه في الفصل السادس من المرحلة الرابعة.

• قوله (قدّس سرّه): **«وينعكس إلى أن ما لا مادّة له...»**.

هذا هو عكس النقيض الموافق، وهو «تحويل القضية إلى أخرى، موضوعها نقيض محمول الأصل، ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق والكيف»[1] فإذا كانت موجبة كلية، فنقيضها أيضاً كذلك، وإذا كانت صادقة، فنقيضها أيضاً كذلك.



---

(١) المنطق، المظفر، ج٢، ص١٧٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السابع

في الكلّي والجزئي ونحو وجودهما

ربما ظن أن الكلّية والجزئية إنما هما في نحو الإدراك. فالإدراك الحسي لقوته، يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقاً. والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً، ويقبل الانطباق على أكثر من واحد، كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون زيداً أو عمراً أو خشبة منصوبة أو غير ذلك، وهو أحدها قطعاً، وكالدرهم الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفة.

ويدفعه: أن لازمه أن لا يصدق المفاهيم الكلّية، كالإنسان مثلاً، على أزيد من واحد من أفرادها حقيقة، وأن يكذب القوانين الكلّية المنطبقة على مواردها اللامتناهية، إلا في واحد منها، كقولنا: الأربعة زوج؛ وكل ممكن فلوجوده علة. وصريح الوجدان يبطله.

فالحق أن الكلّية والجزئية نحوان من وجود الماهيات.

الشرح

عرض المصنِّف في هذا الفصل ، إلى بيان حقيقة الكلّي والجزئي. إلا أنه قبل الدخول في ذلك، لابد من الإشارة ولو إجمالاً إلى مراد القوم من الكلّي والجزئي، لأن تفصيل البحث في ذلك سيأتي في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة؛ من هنا يقع الحديث في أمرين:

الأول: تعريف الكلّي والجزئي.

الثاني: حقيقة الكلّي.

الأمر الأول: تعريف الكلّي والجزئي

قسّم المناطقة اللفظ المفرد تقسيمات متعددة، كتقسيمه إلى الاسم والكلمة والأداة، وتقسيمه بلحاظ معنى اللفظ إلى وحدة المعنى المدلول عليه باللفظ وتعدده. ثم قسّموا اللفظ المفرد الذي له معنى واحد إلى: كلّي وجزئي.

ولازم ذلك أن الكلّية والجزئية وصفان للمفهوم بما هو مفهوم أولاً وبالذات، وإذا نُسبا إلى اللفظ يكون ثانياً وبالعرض. قال الحلي في الجوهر النضيد: «إن الجزئية والكلّية للمعنى بالذات، وللّفظ بالعرض»[1]. وعلى هذا الأساس فكل مفهوم إذا امتنع صدقه على أكثر من واحد فهو جزئي، وإن لم يمتنع ذلك فهو كلّي. قال الشيخ في منطق الشفاء: «واللفظ إما مفرد وإما مركب، وقد عُلم أن النظر في المفرد قبل النظر في المركب. ثم اللفظ المفرد، إما أن يكون معناه الواحد الذي يدل عليه، لا يمتنع في الذهن من حيث تصوّره اشتراك الكثرة فيه على السويّة، بأن يقال لكل واحد منهم إنه هو اشتراكاً على

(١) الجوهر النضيد، ص ١٢.

درجة واحدة، مثل قولنا (الإنسان) فإن له معنىً في النفس، وذلك المعنى مطابق لزيد وعمرو وخالد على وجه واحد، لأن كل واحد منهم إنسان.... وإما أن يكون معناه بحيث يمتنع في الذهن إيقاع الشركة فيه، أعني في المحصل الواحد المقصود به، كقولنا (زيد) فإن لفظ (زيد) وإن كان قد يشترك فيه كثيرون، فإنما يشتركون من حيث المسموع، وأما معناه الواحد فيستحيل أن يجعل واحد منه مشتركاً فيه.... فالقسم الأول يسمّى كلياً والثاني يسمى جزئياً»[1]. وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته المنطقية:

مفهوم آبِ شركة جـزئي ومنه ما لم يأبـها كـلّي[2]

ولكن هنا قد يُتساءل ما معنى صدق المفهوم على الواحد أو الكثير، فهل المراد أن المفهوم الذهني يصدق ـ والصدق هو الحمل ـ على الفرد أو الأفراد الخارجية، فهذا من الواضح أنه غير معقول، لاستلزامه أن يكون الأمر الذهني خارجياً، أو الخارجي ذهنياً، وهو من الانقلاب المحال. توضيحه: أنه لو صدق الأمر الذهني على الخارجي كما في قولنا «زيد إنسان» للزم أن تكون القضية، أحد طرفيها ذهنياً والآخر خارجياً، ولازم ذلك الاتحادُ بين الوجود الذهني والخارجي؛ لأن الحمل هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول. إذن فما معنى أن مفهوم الإنسان مثلاً يصدق على أفراد كثيرين في الخارج؟

الجواب: إن الذهن كلما أخذ صورة من الفرد الخارجي كزيد مثلاً، ثم حمل عليه ماهية الإنسان وجد أنها تتحد معه. فالاتحاد حقيقة بين أمرين ذهنيين، لا بين خارجي وذهني، لكن حيث إن هذه الصورة مأخوذة من زيد الخارجي، فيقال تسامحاً إن مفهوم الإنسان يصدق على الأفراد الخارجية، وإلا

---

(١) الشفاء، المنطق، ابن سينا، ج١، ص ٢٦.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، قسم المنطق، الطبعة الحجرية، ص١٦.

فإن الواقع هو صدق هذا المفهوم على الأفراد المتحققة في صقع الوعاء الذهني.

قال المصنِّف في نهاية الحكمة: «لا ريب أن الماهية الكثيرة الأفراد تصدق على كل واحد من أفرادها وتحمل عليه، بمعنى أن الماهية التي في الذهن كلّما ورد فيه فرد من أفرادها، وعُرِض عليها، اتحدت معه وكانت هي هو، وهذه الخاصة هي المسمّاة بالكلّية، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهية، فالعقل لا يمنع من تجويز صدق الماهية على كثيرين بالنظر إلى نفسها»[1].

انقسام الكلّي بالنظر إلى وجود أفراده في الخارج

ينقسم المفهوم الكلّي بالنظر إلى وجود أفراده في الخارج وعدمه إلى أنحاء:

«**أحدها**: أن يكون ممتنع الوجود في الخارج كشريك الباري (واجتماع النقيضين).

وثانيها: أن يكون ممكن الوجود، لكنه غير موجود في الخارج أصلاً (كجبل من ياقوت وبحر من زيبق).

وثالثها: أن يكون موجوداً، لكن الموجود منه فرد واحد مع امتناع مثله كواجب الوجود.

ورابعها: أن يكون الموجود واحداً مع إمكان مثله كالشمس (وغيرها من الممكنات التي نوعها منحصر في شخص واحد).

وخامسها: أن يكون الموجود منها كثيراً متناهياً كالكواكب السيّارة.

وسادسها: أن يكون غير متناهٍ كالنفوس الناطقة»[2].

---

(١) نهاية الحكمة، ص٧٤.

(٢) الجوهر النضيد، ص١٢.

وهذه الأقسام أشار إليها الحكيم السبزواري في منظومة المنطق:

من واجب المصداق أو مما امتنع   في العين أو ممكنه ولم يقع
أو واحد أو أكثر قد وقعتْ   تناهت أو لا كنفوس قد خلت[١]

ومنه يتضح لماذا أخذ جملة من المحققين قيداً إضافياً في تعريفهما، حيث عرّفوا الكلّي: أنه «ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين» والجزئي: «ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين»، لا «ما لا يمتنع صدقه»، و «ما يمتنع صدقه»، لأنه «لا يجب أن تكون أفراد الكلّي موجودة فعلاً. فقد يتصوّر العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنما يفرض له جزئيات يصح صدقه عليها، بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له مثل مفهوم شريك الباري ومفهوم اجتماع النقيضين، ولا يضرّ ذلك في كليته. وقد لا يوجد له إلا فرد واحد ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم (واجب الوجود)، لقيام البرهان على ذلك، ولكن العقل لا يمنع من فرض أفراد لو وُجدت لصدق عليها هذا المفهوم. ولو كان مفهوم (واجب الوجود) جزئياً، لما كانت حاجة إلى البرهان على التوحيد، ولكفى نفس تصوّر مفهومه لنفي وقوع الشركة فيه. وعليه فهذا الانحصار في فرد واحد، إنما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم يمتنع صدقه على أفراد كثيرة»[٢]. لذا قال الشيخ في الإشارات: «الكلّي: هو الذي نفس تصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب من خارج مفهومه»[٣].

---

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، الطبعة الحجرية، ص١٦.

(٢) المنطق، المظفر، ج ١، ص٥٩.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج١، ص٣٧.

الأمر الثاني: حقيقة الكلّي

تقدّم في الأبحاث السابقة أن المفاهيم الكلّية تلعب دوراً أساسياً في تشكيل المعارف عند الإنسان، خصوصاً في الدراسات الفلسفية، من هنا تناولها العلماء بالدرس والتحليل منذ أزمان غابرة، فوُجدتْ عدة اتجاهات في تفسير هذا النحو من المفاهيم، نقف عند بعضها:

الاتجاه الأول: «وهو الرأي القائل إنه لا يوجد لدينا مفهوم يسمى (المفهوم الكلّي) أصلاً. والألفاظ التي تطلق وهي تدل على المفاهيم الكلّية، إنما هي في الواقع مثل المشتركات اللفظية التي تدل على أمور متعددة. فمثلاً لفظ (الإنسان) الذي يطلق على أفراد كثيرة، هو مثل الاسم الخاص الذي تتخذه عدّة عوائل اسماً لوليدها، أو مثل اللقب الذي يطلق على جميع أفراد العائلة. ويُعرف أتباع هذه النظرية بـ«الاسميين».

وقد تمسك الاسميون لإنكار واقعية المفاهيم الكلّية بهذه الشبهة وهي: أن أي مفهوم يتحقق في الذهن فهو مفهوم خاصّ ومعيّن ومغاير للمفاهيم المشابهة له، والمتحقّقة في أذهان أخرى، وحتى نفس ذلك الشخص إذا تصوّر ذلك المفهوم في وقت، فإنه سوف يكون مفهوماً آخر، إذن كيف يمكن القول إن المفهوم الكليّ يتحقق في الذهن بوصف الكلّية والوحدة»؟[1].

وقد أشار الطباطبائي إلى هذا المعنى بقوله: «إن الماهية الموجودة في الذهن جزئية شخصية، كالماهية الموجودة في الخارج، فإنها موجودة في ذهن خاص، قائمة بنفس جزئية. فالماهية الإنسانية الموجودة في ذهن زيدٍ مثلاً،

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ج١، ص١٨٨ ـ ١٩٣.

غير الماهية الإنسانية الموجودة في ذهن عمرو. والموجود منها في ذهن زيد اليوم، غير الموجود في ذهنه بالأمس، وهكذا»[١].

والجواب عن هذا الاتجاه يستلزم تقديم توضيح للمشترك اللفظي والمعنوي والفرق بينهما، ليتضح لنا هل يمكن أن يكون المفهوم الكلّي من مصاديق المشترك اللفظي أم لا؟

«فالمشترك اللفظي عبارة عن ذلك اللفظ الذي وُضع عدة مرات لعدّة معانٍ، مثل لفظ العين في اللغة العربية، حيث وضع مرّة للعين الباصرة وأخرى للعين النابعة ... وهكذا. أما المشترك المعنوي، فهو ذلك اللفظ الذي وُضع مرة واحدة، ولكنّه يدلّ على جهة مشتركة بين أمور متعددة، وهو بهذا المعنى الواحد قابل للانطباق عليها جميعاً.

وأهم ما يفترق به المشترك اللفظي عن المشترك المعنوي، أمور:

١ ـ المشترك اللفظي يحتاج إلى أوضاع متعددة، بينما المشترك المعنوي لا يحتاج إلا إلى وضع واحد.

٢ ـ المشترك المعنوي قابل للصدق على ما لا نهاية له من الأفراد والمصاديق، أما المشترك اللفظي فهو يصدق على معانٍ معدودة هي التي وُضع لها.

٣ ـ إن المشترك المعنوي يدلّ على معنىً واحدٍ عام لا يحتاج فهمه إلى أي قرينة، بينما للمشترك اللفظي معان مختلفة يحتاج تعيين كل واحد فيها إلى قرينة معيّنة.

وبعد الأخذ بعين الاعتبار هذه الفروق، نتناول بالدراسة ألفاظاً من قبيل: الإنسان والحيوان ونحوهما، فنتساءل: هل نفهم من كل واحد من هذه الألفاظ

---

(١) نهاية الحكمة، ص ٧٥.

معنىً واحداً من دون حاجة إلى قرينة معيَّنة، أم عندما نسمع أحدها فإن عدّة معانٍ تحضر في أذهاننا؛ فلو لم تكن هناك قرينة معيَّنة فإننا نبقى حائرين لا ندري أي واحد منها يقصد القائل؟

لا شك أننا لا نعتبر زيداً وخالداً وصالحاً معانٍ للفظ (الإنسان) ليقع عندنا الشك؛ فلا ندري أي معنىً من هذه هو المقصود من ذلك اللفظ، وإنما نحن نعلم أن هذا اللفظ له معنىً واحد، وهو مشترك بين هذه الأفراد وأفراد الإنسان الأخرى، فهو إذن ليس مشتركاً لفظياً.

والآن نتساءل: هل هذه الألفاظ محدودة بالنسبة لمصاديقها، أم تقبل الانطباق على ما لا نهاية له من الأفراد؟ من البديهي أن معنى هذه الألفاظ لا تقتضي المحدودية من حيث عدد المصاديق، بل هو قابل للصدق على أفراد غير متناهية.

وأخيراً فإننا نلاحظ أن كل واحد من هذه الألفاظ ليس له أوضاع لا متناهية، وأي واحد منّا لا يستطيع أن يتصوّر في ذهنه أفراداً غير متناهية ثم يضع لفظاً واحداً بأوضاع لا متناهية لكل واحد من تلك الأفراد. ونلاحظ من ناحية أخرى أننا نستطيع أن نضع لفظاً واحداً بحيث يصلح للانطباق على ما لا نهاية له من الأفراد.

والحاصل: أن الألفاظ الكلّية هي من قبيل المشتركات المعنوية، لا من قبيل المشتركات اللفظية»[1].

وأما ما ذُكر أن كلَّ مفهومٍ فلا يكون إلا جزئياً، فالجواب عنه: أن فيه خلطاً بين حيثية المفهوم وحيثية الوجود. وبتعبير آخر: فيه خلط بين البحث المنطقي والبحث الفلسفي. توضيحه: «نحن لا نشك في أن كلَّ مفهومٍ فهو متشخّص من

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص١٩٦.

حيث إنه موجود. وحسب قول الفلاسفة: إن الوجود مساوق للتشخّص، فإذا تصوّرناه مرة أخرى فإن له وجوداً آخر، ولكن الكلّية والوحدة المفهومية ليست هي بلحاظ وجوده، وإنما هي بلحاظ حيثيته المفهومية، أي ناحية حكايته للأفراد والمصاديق المتعددة. وببيان آخر: إن ذهننا عندما ينظر إلى المفهوم نظرة آلية (لااستقلالية) بما أنه مرآة حاكية، ويجرّب قابلية انطباقه على مصاديق متعددة، فإنه ينتزع منه صفة الكلّية، وهذا بخلاف ما لو نظر إليه الذهن بما أنه موجود، فهو حينئذ أمر شخصيّ جزئيّ»[1].

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يرى أن الذهن تارة يدرك الشيء بتمام خصوصياته ومشخّصاته بنحو يتميّز عن غيره تماماً، وهذا هو الإدراك الحسّيّ الجزئيّ، وأخرى يدرك الشيء بنحو مبهم لا يمكن تمييزه عن غيره، كما لو كان «لدينا تصوّر لشخص معيّن، لكنه بحذف بعض خصائصه يصبح صالحاً للانطباق على أخيه، وبحذف خصائص أخرى يصلح للانطباق على عدة أفراد آخرين، وهكذا كلما حذفنا عدداً أكبر من الخصائص، فإنه يصبح أكثر كلّية ويصلح للانطباق على أفراد أكثر، حتى ينتهي الأمر به ليشمل الحيوانات وحتى النباتات والجمادات أيضاً»[2]. وهذا هو الإدراك العقلي الكلّي. فحال الكلّي بناءً على هذا التصوّر «كقطعة من النقود المعدنية فقدت ما نُقش عليها، والجزئي مثل القطعة التي تحتفظ بكل نقوشها. فقطعة النقود الأولى بما أنها فقدت مشخّصاتها وشعارها وما كُتب عليها، فلا يمكن لأحد أن يكتشف هويتها، ولا الوقوف على معرفة عصرها، ولا البلاد التي سُبكت بها، ولا غير ذلك. فلو فرضنا أننا عثرنا على قطعة نقدية واحتملنا أنها تعود للعصر

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص١٩٣.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٨٩.

الإسلامي أو قبل ذلك، فإن هذه القطعة الممسوح طرفاها تكون قابلة للانطباق على عصور متعددة. ومن الواضح أن هذه القطعة لا يوجد فيها شيء يزيد على القطعة المعلوم عصرها من خلال الكتابة والنقش ونحوهما، بل هي فاقدة لشيء. فالفرق بينها وبين تلك هو النقص لا الزيادة. هذا معناه أن الجزئي عندما فقد مشخّصاته تحوّل إلى أمر كليّ مبهم. فالكلّي إذن هو الجزئي المبهم الذي فقد كل مشخّصاته، وهذا ما يُفقد الكلّي قيمته، ويجعل الجزئي هو الذي له القيمة والاعتبار؛ لأنه هو الذي يحتفظ بخصائصه ومشخّصاته.

من هنا أشكل هؤلاء على الحكماء القدماء في قولهم: إن قيمة الإنسان الأساسية إنما تكمن في قدرة الذهن على إدراك الكليات، بل جعلوا ذلك الميزة الحقيقية التي تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات التي لا تدرك سوى الجزئيات (في اعتقادهم) لذلك فسّروا النطق في الإنسان بمعنى إدراك الكّليات، وهذا هو الفصل الذي يميّز الإنسان عن غيره من الموجودات المشاركة له في الجنس»[١].

وهذا هو رأي ديفيد هيوم في المفاهيم الكلّية. وتبعه جملة من الفلاسفة الغربيين في هذا المجال[٢].

يقول الشهيد مطهري: «عند التأمل في كلام ابن سينا ونصير الدين الطوسي في باب الكلّي، يمكن أن نجد في كلامهما ما يتفق مع ما ذهب إليه (هيوم) حيث ينتهي قولهم إلى نفس النتيجة، وإن لم يريدوا ذلك، لأنهم كانوا يرون أن الكلّي يحصل في الذهن من تراكم الصور الجزئية، فإذا تصوّر الذهن فرداً جزئياً

---

(١) شرح مبسوط منظومة، الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات حكمت، ج١، ص٣٠٧، بتصرف.

(٢) سير حكمت دز اروبا، محمد علي فروغي، ج٢، ص١٥٧ [بالفارسية].

فإن هذه الصورة تنتقش فيه، ثم عندما يتصوّر فرداً آخر تتكرّر العملية بتكرّر التصوّر، وحين تتراكم هذه الصور في الذهن فإنها تفقد مشخّصاتها وخصوصياتها، وبعد أن تمحى المشخّصات هذه يحصل الكلّي في الذهن، فإن كان الأمر كذلك يصح كلام هيوم»[1].

وهذه هي نظرية التقشير التي ذهبت إليها المدرسة المشائية تبعاً لأرسطو، حيث قال: إن ادراك الكلّي إنما يكون «بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخِّصة له حتى لا يبقى إلا الماهية المعرّاة عن القشور، كالإنسان المجرّد عن المادة الجسمية والمشخّصات الزمانية والمكانية والوضعية وغيرها»[2]؛ لذا نجد أن المحققين من أتباع مدرسة الحكمة المتعالية لم يقبلوا هذا المعنى في بيان كيفية حصول الكلّي في الذهن، تبعاً لصدر المتألهين الشيرازي، حيث قد يقال: «إنه أول من نبّه إلى هذا الإشكال، لذا اهتم ببحث الكلّي بشكل واسع ودقيق، وصاغ نظرية في هذا الباب يمكن أن تكون جواباً لما قاله أمثال (هيوم) من الفلاسفة، حيث ذهب إلى خلاف ذلك، وأثبت أن الكلّي ليس هو الجزئي المبهم، أي أن الجزئي لا يصير كلياً عند فقدانه شيئاً، وإنما الجزئي عندما يزداد يتحوّل إلى كلّي، فالكلّي ليس هو الجزئي الذي نقص منه شيء، بل هناك موجود عالٍ فوق مقام النفس الإنسانية، وهذا الوجود سنخ وجود يكون شاملاً لجميع الأفراد»[3].

وهذه هي نظرية بعض الفلاسفة الأقدمين من قبيل أفلاطون، وتبعه في

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، ج١، ص٢٣٧.

(٢) بداية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة، ص١٤٢.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج١، ص٣١٠.

العصر الإسلامي بعض الحكماء المسلمين كالشيرازي والطباطبائي مع بعض الاختلاف.

ذهب هؤلاء إلى أن «إدراك الكليات هو عبارة عن مشاهدة الحقائق المجردة (العقلية) من بعيد، وهذا بخلاف المشاهدات العرفانية التي تتم بمقدمات أخرى، فإنها مشاهدات من قريب»[1]. قال في «نهاية الحكمة»: «العلم الحصولي اعتبار عقلي يضطر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري، هو موجود مجرّد مثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرِك، وإن كان مدرَكاً من بعيد»[2]. وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى معرفة النظريات التي ذكرها القوم في بيان كيفية حصول الذهن على المفاهيم الكلّية، وهذا ما سيأتي بحثه في الفصل الثاني من المرحلة الحادية عشرة.

وكيفما كان الأمر، فإنه يمكن الإشكال على الاتجاه الثاني بأنه يلزم أن لا يصدق مفهوم الإنسان مثلاً إلا على فرد واحد على البدل، من دون أن يكون صادقاً ومنطبقاً على كل فرد، وهذا خلاف الوجدان جداً؛ لأن مفهوم الإنسان كما هو صادق على زيد، صادق على بكر وخالد، إلى ما لانهاية له من الأفراد؛ لذا قال في المتن: «وصريح الوجدان يبطله».

هذا مضافاً إلى أن هذا الاتجاه لايمكنه توجيه تلك المفاهيم التي «لا مصداق حقيقي لها في الخارج كمفهوم المعدوم والممتنع، أو ليس لها مصداق مادّي محسوس، كمفهوم الملك والروح، أو تلك المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادية والمصاديق المجرّدة كمفهوم العلّة والمعلول؛ ذلك لأن هذه المفاهيم لا يمكن أن يقال فيها إنها نفس الصورة الجزئية، لكنّها باهتة اللون.

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج١، ص١٩٠.

(٢) نهاية الحكمة، ص٢٣٩.

وكذا المفاهيم التي تصدق على أشياء متضادّة مثل مفهوم «اللون» الذي يُحمل على الأسود وعلى الأبيض، فلا يمكن القول إن اللون الأبيض قد أصبح مبهماً إلى حد أنه تحوّل إلى مطلق اللون فهو صادق على الاسود أيضاً، أو أن الأسود قد أصبح ضعيفاً وباهتاً إلى حد أنه يقبل الصدق على الأبيض أيضاً»[1]. هذا على مستوى التصوّرات الكلّية.

كذلك الحال على مستوى التصديقات الكلّية، فإنه بناءً على هذا التصوّر لا تصدق القوانين الكلّية، كقولنا: كل أربعة فهي زوج، وكل ممكن فلوجوده علة، وكل نقيضين فإنه يمتنع اجتماعهما، وهكذا في القوانين الطبيعية، إلا على مورد واحد فقط. لكن حيث لا نعلم المصداق الواقعي النفس الأمري فإننا نطبّقه على كثيرين على البدل، من دون أن تكون صادقة على جميع الأفراد حقيقة، وضرورة العقل تُبطل ذلك. إذن فهذا الاتجاه أيضاً لا يمكن المصير إليه.

الاتجاه الثالث: وهوما ارتضاه أكثر الفلاسفة المسلمين تبعاً لأرسطو، حيث آمنوا أن هناك لوناً خاصاً من المفاهيم لا تتحقق في الذهن إلا بوصف الكلّية، وأن هناك قوة في الإنسان تدرك هذا السنخ من المفاهيم تسمى بالعقل، فالعقل ـ بحسب هذا الاصطلاح ـ هو القوة المدركة للكليات، تصوّراً كان أو تصديقاً. قال الطباطبائي في تفسيره: «ومرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصديقات الكلّية، والمدرك لهذه الاحكام العامة، ولاريب أن الإنسان معه شيء شأنه هذا الشأن»[2]. وسيأتي مزيد توضيح وتحقيق لهذا الاتجاه في المرحلة الحادية عشرة إن شاء الله تعالى.

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ١، ص ١٩٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، ج ١، ص ٤٨.

فتحصّل أن المفهوم ينقسم إلى كلّي وجزئي، ومن الواضح أن الكلّية والجزئية بهذا اللحاظ تكون من المعقولات الثانية المنطقية، على هذا قد يقال: إذا كان الأمر كذلك، إذن فلماذا يعقد لهما بحث مستقل في المسائل الفلسفية؟

أجاب المصنف (قدس سره) على ذلك في آخر عبارة من هذا الفصل حيث قال: «فالحق أن الكلّية والجزئية نحوان من وجود الماهيات» فإن الماهية إذا لوحظت بحسب وجودها الذهني فلا تكون إلا كلّية قابلة للصدق على كثيرين، وإذا أُخذت بحسب وجودها الخارجي، فلا تكون إلا جزئية. والمراد من الجزئية بهذا اللحاظ هو التشخّص والشخصية، التي سيأتي الحديث عنها في الفصل اللاحق. قال في «نهاية الحكمة»: «فالكّلية خاصّة ذهنية تعرض الماهية في الذهن؛ إذ الوجود الخارجي العيني مساوق للشخصية، مانع عن الاشتراك. فالكلّية من لوازم الوجود الذهني للماهية، كما أن الجزئية والشخصيّة من لوازم الوجود الخارجي»[1]. وبهذا اللحاظ يكون البحث عنهما فلسفياً، لأن المعروض فيهما هو الوجود. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «وبالحري أن نتكلّم الآن في الكلّي والجزئي، فإنه مناسب أيضاً لما فرغنا منه، وهو من الأعراض الخاصة بالوجود»[2].

أضواء على النص

- قوله (قدّس سرّه): **«في الكلّي والجزئي....»**.

اعلم أن الكل مغاير للكلّي، والجزء مغاير للجزئي، من سبعة وجوه:

الأول: أن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج، وأما الكلّي فلا

---

(١) نهاية الحكمة، ص٧٤.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الأول من المقالة الخامسة، ص١٩٥.

وجود له إلا في الذهن.

الثاني: أن الكل يُعدّ بأجزائه، والكلّي لا يعدّ بجزئياته.

الثالث: الكلّي يكون مقوّماً للجزئي، والكل يكون متقوّماً بالجزء.

الرابع: أن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء، وأما طبيعة الكلّي فإنها تصير بعينها جزئية، مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان.

الخامس: أن الكل لا يكون كلاً لكل جزء وحده، والكلّي يكون كلياً لكل جزئي وحده؛ لأن الإنسان محمول على الشخص الواحد.

السادس: أن الكل أجزاؤه متناهية، والكلّي جزئياته غير متناهية.

السابع: أن الكل لا بد له من حضور أجزائه معاً. والكلّي لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً[1].

• قوله (قُدِّس سرُّه): «**ربما ظن أن الكلّية والجزئية إنما هما في نحو الإدراك...**».

نسبه في الشوارق إلى المحقق الدواني، وسيد المدققين صدر الدين الشيرازي[2]. ونظم السبزواري هذا المعنى بقوله:

وليس كلّي مع الجزئي بنحوي الإدراك بالمرضي[3].

---

(١) المباحث المشرقية، الرازي، ج١، ص٤٥١؛ نهاية المرام في علم الكلام، الحلي، ج١، ص٢١٤.

(٢) شوارق الإلهام، اللاهيجي، ج١، ص١٧٧.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، الحجرية، ص١٠٨.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثامن

في تميّز الماهيات وتشخّصها

تميّز ماهية من ماهيةٍ أخرى بينونتُها منها، ومغايرتُها لها، بحيث لا تتصادقان، كتميّز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق. والتشخّص كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخّص الإنسان الذي هو زيد. ومن هنا يظهر:

أولاً: أن التميّز وصف إضافي للماهية، بخلاف التشخّص فإنه نفسيّ غير إضافيّ.

ثانياً: أن التميّز لا ينافي الكلّية، فإن انضمام كلّي إلى كلّي لا يوجب الجزئية، ولا ينتهي إليها وإن تكرّر، بخلاف التشخّص.

ثم إن التميّز بين ماهيتين:

إما بتمام ذاتيهما، كالأجناس العالية البسيطة، إذ لوكان بين جنسين عاليين مشترك ذاتي، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فُرضا جنسين عاليين، هذا خلف.

وإما ببعض الذات، وهذا فيما إذا كان بينهما جنس مشترك، فتمايزان بفصلين، كالإنسان والفرس.

وإما بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية، فتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميّز بطوله من الإنسان القصير.

وههنا قسم رابع، أثبته من جوّز التشكيك في الماهية، وهو اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف، والتقدم والتأخر وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك. والحق أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.

وأما التشخّص فهو في الأنواع المجرّدة من لوازم نوعيّتها، لما عرفت أن النوع المجرّد منحصر في فرد. وهذا مرادهم بقولهم: «إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتي» وفي الأنواع المادية كالعنصريات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين ومتى والوضع، وهي تشخّص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكوّنه إلى منتهاه، كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم.

والحق ـ كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين ـ أن التشخّص بالوجود، لأن انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية، فما سمّوها أعراضاً مشخّصة هي من لوازم التشخّص وأماراته.

الشرح

يتضمن هذا الفصل:

- تعريف التميّز والتشخّص، والفرق بينهما.
- ملاك تميّز الماهيات.
- ملاك تشخّص الماهيات.

وحيث لا توجد أبحاث أساسية تستحق الوقوف كثيراً، لذا نحاول من خلال الأضواء التي نلقيها على النص، أن نقف على النكات التي عرض لها المصنف.

أضواء على النص

- قوله (قُدِّس سرُّه): «**تميّز ماهية من ماهية أخرى بينونتها.......**».

التميّز: هو بينونة ماهية ومغايرتها مع ماهية أخرى، بنحو لا تصدق إحداهما على الأخرى كالإنسان والفرس.

التشخّص: هو كون الماهية بنحو يمتنع صدقها على كثيرين. والمراد من السلب هنا ما يكون بنحو السلب التحصيلي لا الإيجاب العدولي، أي أن الماهية المتشخّصة هي التي لا تصدق على كثيرين، سواء لم تكن قابلة للصدق على شيء أصلاً، من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كالوجود الخارجي، فإنه لا معنى للسؤال عن كونه يقبل الصدق أم لا؟ لأن عنوان الصدق ـ كما تقدم في الفصل السابق ـ إنما هو من خواص المفهوم بما هو مفهوم، أو تكون قابلة للصدق إلا أنها لا تقبل الانطباق إلا على شيء واحد، وهو الجزئي المنطقي، كما أشرنا.

وهذا معناه أن الجزئية الفلسفية وهي الشخصية لا تقبل الانطباق على شيء أصلاً، بخلاف الجزئية المنطقية فإنها تقبل الانطباق ولكن لا تصدق إلا على فرد

واحد.

• قوله (قُدِّس سرُّه): «**ومن هنا يظهر أولاً: أنّ التميّز وصف إضافي....**».

يفترق التميّز عن التشخّص في أمرين:

الأول: التميّز أمر إضافي نسبي، بخلاف التشخّص فإنه أمر نفسي غير إضافي. توضيح ذلك: أن الأوصاف على قسمين، إضافية ونفسية.

الصفة الإضافية: هي التي لا يمكن أن يتصف بها شيء إلا إذا قيس إلى شيء آخر، ككونه أكبر أو أصغر، أعلى أو أسفل ونحوها. والتميّز من هذا القبيل، فإنه لو لم تكن هناك ماهية أخرى مشتركة معها في مفهوم من المفهومات العامة، فلا حاجة إلى ما يميّز هذه الماهية عن غيرها، كالإنسان والفرس، فإنهما لما كانا متشاركين في الحيوانية، إذن لابد من وجود ما يميّز ماهية الإنسان مثلاً عن الفرس، وهي الناطقية.

الصفة النفسية: هي الصفة التي يمكن أن يتصف بها الشيء، بلاحاجة إلى مقايسته مع شيء آخر، كاتصاف الجسم بالسواد والبياض، والإنسان بالعلم والقدرة؛ والتشخّص من هذا القبيل، حيث إن الماهية يمكن أن تتصف به من دون حاجة إلى مقايستها إلى ماهية أخرى، بل لو فرضنا أنه لا يوجد في هذا العالم إلا ماهية واحدة، وكانت بنحو يمتنع صدقها على كثيرين، فهذه الماهية متشخّصة، وإن لم تكن بحاجة إلى ما يميّزها عن غيرها.

قال السبزواري في منظومته الفلسفية:

شخصية نفسية يضاف ذا ... منه التميّز للتميّز أُخذا

وذكر في توضيح هذا البيت: «(شخصية نفسية)، مبتدأ وخبر، أي كون الشيء شخصاً صفة نفسية له، باعتباره في نفسه، و(يضاف ذا)، أي التميّز، لأنه له بالقياس إلى المشاركات في أمر عام. فإذا لم يكن له مشارك، لم يحتج إلى

مميّز، مع أن له تشخّصاً في نفسه، (منه)، أيضاً (التميز) والافتراق (للتميّز) عن التشخّص (أُخذا)»[١].

وعلق الآملي على العبارة الأخيرة بقوله: «افتراق التميّز عن التشخّص، نشأ من كون التميّز مضافاً، والتشخّص نفسياً، حينئذ في الشخص الذي لم يكن له مشارك أو لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم، يتحقق التشخّص دون التميّز»[٢].

الثاني: أن التميّز يجتمع مع الكلّية، بخلاف التشخّص فإنه لا يجتمع معها، لأنه لما كان التميّز إنما يحصل من خلال المفاهيم، فإن إضافة مفهوم إلى آخر، وإن كان يضيّق دائرة الأفراد التي ينطبق عليها المفهوم، إلا أنه لو ضمّ ألف مخصّص ومقيّد فإنه لا يمكن أن يسقط المفهوم عن الكلّية وقابلية الصدق على كثيرين. قال الطوسي في التجريد: «ولا يحصل التشخّص (امتناع الصدق على كثيرين) بانضمام كلّي عقلي إلى مثله». وعلّق الحلّي على هذا المتن بقوله: «إذا قيّد الكلّي العقلي بالكلّي العقلي، لا يحصل الجزئية، فإنا إذا قلنا لزيد إنه إنسان، ففيه شركة، فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلّم يوم كذا في موضع كذا، لم يزل احتمال الشركة، فلا يكون جزئياً. وإنما قيّدنا بالعقلي، لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلّية»[٣].

قال السبزواري في منظومته:

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الحكمة، الحجرية، ص١٠٧.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، العلامة محمد تقي الآملي، ج١، ص ٢٣٠.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الخامسة من الفصل الثاني في المقصد الأول في التشخّص، ص ٧٠.

إذ لا يفيد ضمّ ماهيات   كلية تشخّصاً للذات[١].

من هنا يتضح أن ما ذكره المناطقة من تقسيم المفهوم بما هو مفهوم إلى كلّي قابل للصدق على كثيرين، وجزئي يمتنع فيه ذلك، مبني على المسامحة وعدم الدقة، لأن المفهوم لا يكون إلا كليّاً، وإن انحصر مصداقه في فرد واحد، كمفهوم واجب الوجود، بخلاف التشخّص فإنه لا يمكن أن يجتمع مع الكليّة، وإلا لزم ما يشبه اجتماع النقيضين لأن الكليّة هي ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، والجزئية الحقيقية التي مرجعها إلى التشخّص والشخصية هي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

من هنا نجد أن المحققين من الحكماء قالوا: إن جزئية المعلوم بالذات ليست من قبل نفسه بما أنه مفهوم ذهني، وإنما يحصل له من قبل الاتصال بالواقع الخارجي المتشخّص في نفسه. قال ابن سينا في منطق النجاة: «واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك، كقولنا زيد المشار إليه، فإن معنى زيد إذا أُخذ معنىً واحداً هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود ولا في التوهم، يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذ الاشارة تمنع من ذلك، فإنك إذا قلت هذه الشمس أو هذا الإنسان، يمنع أن يشترك فيه غيره»[٢].

ثم إن النسبة بين التميّز والتشخّص هي العموم من وجه «مادة اجتماعهما في الشخص الذي اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم، فإن فيه التشخّص لكونه شخصاً، وفيه التميّز لكونه متميّزاً عما يشاركه في مفهوم بشخصيته. ولا يخفى

---

(١) شرح المنظومة، الحجرية، ص ١٠٦.

(٢) النجاة في الحكمة الإلهية، ابن سينا، المكتبة المرتضوية، ص٦.

أن ما به تشخّصه في نفسه هو بعينه ما به يتميّز عما يشاركه، وكلاهما هو وجوده، فوجوده مصداق للتشخّص والتميّز معاً، وهذا معنى الاجتماع.

ومادة افتراق التشخّص عن التميّز، بتحقق التشخّص دون التميّز في الشخص الغير معتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم. ومادة افتراق التميّز عن التشخّص في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً، فإنه متميّز عما يشاركه، ولا يكون شخصاً، وهذا واضح»[1].

• قوله (قُدِّس سرُّه): «**ثم إن التميّز بين ماهيتين، إما بتمام الذات....**».

المشهور بين الحكماء أن الماهيات تتمايز فيما بينها بأنحاء ثلاثة:

الأول: التمايز بتمام الذات.

الثاني: التمايز ببعض الذات.

الثالث: التمايز بأمور خارجة عن الذات.

والمراد من «الذات» هنا الذاتي في باب «الإيساغوجي» لا الذاتي في باب البرهان، كما هو واضح.

أما النحو الأول، فكالمقولات العالية، من الكم والكيف والأين ونحوها، فإنها متمايزة بتمام ذاتها، ولا توجد بينها جهة اشتراك ذاتي أصلاً، كما سيأتي في المرحلة اللاحقة، وإلا لو كان بين مقولتين عاليتين مشترك ذاتي، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فرض أنهما مقولتان عاليتان، هذا خلف. نعم تشترك هذه المقولات في بعض المفاهيم العرضية التي هي خارجة عن الذات، فمثلاً: الكم والكيف والأين ونحوها من المقولات العَرَضية، تشترك جميعاً في أنها يُحمل عليها مفهوم العرض، فإن الكم عرض، والكيف عرض، والأين عرض.... وهكذا. ومن الواضح أن هذا المفهوم ليس ذاتياً لها، وإلا يلزم أن يكون ما فُرض

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٣٢٩.

جنساً عالياً ليس كذلك، وهو خلف. وهكذا مفهوم الشيء فإنه يُحمل على جميع المقولات العالية.

وأما **النحو الثاني**، وهي التي تمايزت ببعض الذات، فلا محالة تكون مشتركة في البعض الآخر، ولا إشكال أن جهة الاشتراك إنما هو الجزء الأعم وهو الجنس، وجهة الاختلاف هو الجزء الأخص وهو الفصل. وهذا هو حكم جميع الأنواع المندرجة تحت جنس واحد كالإنسان والفرس المشتركين في الحيوانية، المتمايزين في الناطقية والصاهلية.

وأما **النحو الثالث**، وهو ما يكون الاشتراك بتمام الذات، كأفراد نوع واحد، فيكون التمايز بأمر عرضي، إلا أن الفرق بين العرضي هنا، والعرضي في النحو الأول، أنه مفارق هنا، ولازم هناك، لأنه لو كان لازماً هنا كما في النحو الأول، لوجد في جميع الأفراد، وهذا معناه عدم تمايزها؛ لأن المفروض أنها مشتركة في تمام الذات، هذا خلف. إذن فهذه الأعراض التي تتمايز بها الأفراد، لابد أن تكون مفارقة، توجد في البعض دون البعض الآخر، كالطول والقصر والعلم والجهل ونحوها. قال المصنف في نهاية الحكمة: «وإن كان في تمام الذات، تميزت بعَرَضي مفارق؛ إذ لو كان لازماً لم يخل عنه فرد. فلازم النوع لازم لجميع أفراده»[1].

وقد أشار صدر المتألهين إلى هذه الأنحاء الثلاثة بقوله: «لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم، أن كل متمايزين في الوجود أو العقل، فتمايزهما وافتراقهما، إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما، أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما. فالمشترك جنس، والمعيّنات فصول ومحصّلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتحادي، أو بأمور عرضية

---

(١) نهاية الحكمة، ص٧٦.

بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصية أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني»[١].

هذه هي الأقسام الثلاثة لتمايز الماهيات كما بيّنها حكماء المشّاء، إلا أنّ شيخ الإشراق السهروردي أشار إلى قسم رابع لتمايز الماهيات لا يرجع إلى الأنحاء المتقدمة، وهو اختلاف أفراد ماهية نوعية واحدة بالأشدّية والأضعفية، والأولية والآخرية، والأولوية وخلافها، وهذه مرجعها جميعاً إلى التشكيك بالكمال والنقص. بيانه: «أنه لا إشكال في امتياز السواد الشديد عن السواد الضعيف، أو الخط الطويل عن الخط القصير. وعندما ندقق في منشأ هذا الامتياز نجد أن هذا الميّز ليس بواسطة إحدى الأمور التي حصر المشاؤون الميّز بها؛ حيث إن الامتياز بين السوادين مثلاً ليس بتمام الذات، لأن السواد الكامل ليس ماهيته مباينة لماهية السواد الناقص، نظير مباينة الكم الجنسي مثلاً مع الجوهر الجنسي، ولا ببعض الذات، لأن السواد في الخارج ذات بسيطة، حيث إنه من الأعراض، والأعراض بسائط خارجية، ولا بعوارض غريبة، وإلا لكانا متواطيين كتفاوت زيد مع عمرو، والمفروض أنهما مشكك، وإذ ليس الامتياز بشيء من الأقسام الثلاثة، فيجب أن يكون بقسم رابع، وهو أن يكون ما به التفاوت بعين ما به الاشتراك، فالسواد الشديد مشترك مع الضعيف في كونهما سواداً، ويمتاز عنه بشدة السوادية التي واجد لها، ويكون الناقص فاقداً لها، وهذه الشدة أيضاً من سنخ السواد، فيكون الاشتراك بينهما في السواد، والامتياز بينهما أيضاً بالسواد. وحيث إن المتأصل عندهم (الإشراق) هو الماهية، والوجود اعتباري، قالوا بأن الاشتراك في الماهية والامتياز بها»[٢].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص٤٢٧؛ ج٢، ص٩.

(٢) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص١٤٩.

وعلى هذا الأساس تكون الأقسام أربعة، يمكن بيانها من خلال حصر عقلي بأن يقال: «إن ما به الامتياز إما عين ما به الاشتراك أو لا. وعلى الثاني: إما ما به الامتياز خارج عن الذات أو لا. وعلى عدم الخروج: إما ما به الامتياز عين الذات أو لا. فحينئذ تستخرج الأقسام الأربعة. إذ على فرض عينية ما به الامتياز وما به الاشتراك يحصل التشكك، وعلى مغايرتهما تحصل الأقسام الثلاثة الأُخر»[1].

وفي خضم هذا الخلاف بين المشاء والإشراق، وافق صدر المتألهين وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية الإشراقيين في القسم الرابع من التمايز الذي هو التفاوت التشكيكي، وخالفوا المشائين في حصرهم التمايز بالأنحاء الثلاثة المتقدمة، وإن كانوا قد خالفوا الإشراقيين في مورد التشكيك، حيث جعلوه في حقيقة الوجود، لا الماهية كما نُسب إلى شيخ الإشراق.

واستدلوا على استحالة وقوع التشكيك في الماهية بقولهم: «لو جاز التشكيك في الماهية، فما به التفاوت إن كان داخلاً في ماهية الأشد، لم تكن ماهية الأضعف تلك الماهية. وإن لم يكن داخلاً في ماهية الأشدّ، لم يكن تفاوت ماهية الأشد والأضعف في الماهية، بل كانت ماهية الأشد والأضعف متفاوتين فيما هو الخارج عن الماهية»[2].

بعبارة أخرى: «الماهية لما كانت حداً للوجود، فإن كانت حداً للشديد بما هو شديد، لم تكن حداً للضعيف بما هو ضعيف. وإن كانت حداً للضعيف بما هو ضعيف، لم تكن حداً للشديد بما هو شديد. وإن كانت حداً للشديد لا بما

---

(١) رحيق مختوم شرح حكمت متعالية، الحكيم المتأله آية الله جوادي آملي، مركز نشر إسراء، القسم الأول من الجزء الثاني، ص٥٢، الحاشية [بالفارسية].

(٢) درر الفوائد، ج١، ص٣٢.

أنه شديد، وللضعيف لا بما أنه ضعيف، بل كانت حداً لذاتهما من دون وصفي الشدة والضعف، لم يحصل تشكيك في ذاتها، بل كانت لا بشرط بالنسبة إلى الشدة والضعف، وكانت الشدة والضعف خارجين عنها»(١).

قال السبزواري في منظومته، مشيراً إلى هذه الأقسام الأربعة:

الميّزُ إما بتمام الذات	أو ببعضها أوْ جاء منضمّات
بالنقص والكمال في الماهية	أيضاً يجوز عند الإشراقية
كل المفاهيم على السواء	في نفي تشكيك على الأنحاء(٢).

وهناك قسم خامس من التميّز والتعيّن أشار إليه شيخنا المحقق حسن زادة الآملي، وراء الأقسام الأربعة المتقدمة: «وهو تميّز المحيط عن المحاط، وهذا إنما يكون بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي». قال أمير المؤمنين عليه السلام: «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة»(٣). وتحقيق الحال في ذلك موكول إلى دراسة أعمق إن شاء الله تعالى.

● قوله (قُدِّس سرُّه): **«وأما التشخّص»**.

لكي يتضح البحث في التشخّص لابد من الإشارة إلى مقدمة حاصلها: أن الماهية النوعية من حيث هي هي، نفس تصوّرها غير مانع من وقوع الشركة فيها، بخلاف الشخص من الماهية، فإن نفس تصوّره مانع من الشركة فيه. إذن يجب أن يكون في الشخص أمر زائد وراء الماهية، به يمتنع من وقوع الشركة فيه، وذاك الأمر الزائد هو الذي يحقّق التشخّص للشيء.

---

(١) نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها: غلام رضا الفيّاضي، ج ١، ص ٢٨١.

(٢) شرح المنظومة، الحجرية، ص ٤٣.

(٣) رسالت وحدت از ديدگاه عارف وحكيم (رسالة الوحدة من وجهة نظر العارف والحكيم)، الأستاذ حسن حسن زاده آملي، ج ١، ص ٦٤. [بالفارسية].

قال الرازي: «في أن الشخص زائد على ماهية النوع وأنه أمر ثبوتي. برهانه: أن كل ماهية، فإن نفس تصوّرها لا يمنع من حملها على كثيرين؛ ولذلك فإن من ادّعى حملها على كثيرين موجودين، لم تكن دعواه متناقضة، بل يُطالب عليه بالبرهان، ومن ادّعى انحصارها في شخص واحد، لم تكن دعواه في الصحة أوّلية، بل يطالب عليه بالبرهان، وأما الشخص المعيّن من حيث إنه ذلك الشخص، فإن نفس تصوّره يمنع من حمله على كثيرين؛ ولذلك لا يحتاج في العلم بفساد قول من حمله على كثيرين، وفي العلم بصحة قول من حصره في ذلك الشخص، إلى برهان»[1].

ذهب المعلم الثاني الفارابي في التعليقات إلى أن ذلك الأمر الزائد الذي يحقق تشخّص الشيء المعيّن، هو الوجود[2]. وقال الشيخ في منطق الشفاء: «والشخص إنما يصير شخصاً بأن تقترن بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة، وتتعين لها مادة مشار إليها، ولا يمكن أن تقترن بالنوع خواص معقولة كم كانت، وليس فيها آخر الأمر إشارة إلى معنى متشخّص فيتقوّم به الشخص في العقل. فإنك لو قلت: زيد هو الطويل الكاتب الوسيم الكذا الكذا، وكم شئت من الأوصاف، فإنه لا يتعين لك في العقل شخصية زيد، بل يجوز أن يكون المعنى الذي يجتمع من جملة جميع ذلك لأكثر من واحد، بل إنما يعيّنه الوجود والإشارة إلى معنىً شخصي»[3].

---

(١) المباحث المشرقية، ج١، ص٧٤.

(٢) التعليقات، الفارابي، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى، دار المناهل، بيروت ١٩٨٨، ص٥٣، التعليقة: ٦٠، نقلاً عن شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق: آية الله حسن زاده الآملي، ج١ ـ ٢، ص ٣٧٤.

(٣) الشفاء، المنطق، ابن سينا، الفصل الثاني عشر من المقالة الأولى، ج١، ص ٧٠.

وقال صدر المتألهين في الأسفار: «والحق أن تشخّص الشيء بمعنى كونه يمتنع الشركة فيه، بحسب نفس تصوّره، إنما يكون بأمر زائد على الماهية، مانع بحسب ذاته من تصوّر الاشتراك فيه، فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء، كما ذهب إليه المعلم الثاني، فإن كل وجود متشخّص بنفس ذاته، وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء، فالعقل لايأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضّم إليه ألف مخصّص، فإن الامتياز في الواقع غير التشخّص»[١]. بل هو مذهب كثير من الفحول، كما عبّر السبزواري[٢]، ومذهب الحكماء كما قال اللاهيجي[٣].

وهذا معناه أن النسبة بين التشخّص والوجود، هي العينية مصداقاً والمغايرة مفهوماً، كما تقدم في أوصاف الوجود بالنسبة إلى نفس الوجود، كالفعلية والخارجية ونحوهما. فكل ما يصدق عليه التشخّص يصدق عليه الوجود وبالعكس. ولازم ذلك أن الوجود هو المتشخّص بالذات، والماهية متشخّصة به، كالوجود فإنه موجود بذاته. والماهية موجودة به، بنحو الواسطة في العروض، لا الواسطة في الثبوت، من هنا يكون حمل التشخّص على الماهية النوعية حملاً مجازياً، أي نسبة الشيء إلى غير ما هو له، كما تقدم في حمل الوجود على الماهية.

وعلى هذا الأساس، فما ذكره بعضهم من أن التشخّص إنما هو من خلال «عامة الأعراض، أو خصوص الوضع ومتى وأين، كما صّرح به بعض آخر، أو خصوص الزمان، كما قال به آخرون»[٤] غير تام. وإنما الصحيح أن هذه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢، ص١٠.

(٢) شرح المنظومة، الحجرية، ص١٠٦.

(٣) شوارق الإلهام، الحجرية، ج١، ص١٧٦.

(٤) نهاية الحكمة، ص٧٦.

الأعراض هي لوازم التشخّص وأماراته الدالة عليه، لأنها ليست «داخلة في قوام الشخص من حيث هو شخص، بل هي عوارض على الشخص خارجة عنه، يتوقف عروضها عليه على صيرورة الشخص شخصاً. وما يتوقف عروضه على الشيء على صيرورته شخصاً، لا يكون هو بنفسه مشخّصاً، وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه، وذلك محال. مع أن تلك العوارض في أنفسها ليس شيء منها مما يمتنع الشركة فيه، إلا باعتبار شيء هو المراد من التشخّص، والكلام إنما هو فيه، فلابد أن يكون شيء غير تلك العوارض، وليس وراء الماهية النوعية وتلك العوارض شيء غير الوجود»[1]. لذا قال في المتن: والحق أن التشخّص بالوجود، لأن انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجزئية، فما سمّوها أعراضاً مشخّصة هي من لوازم التشخّص وأماراته.

قال الحكيم السبزواري في المنظومة:

تشخّص ساوق في الأذهان ... عين مع الوجود في الأعيان
تعرض مع عرض كعرض الأمزجة ... له الأمارات أمور خارجة
كلية تشخّصاً للذات[2] ... إذ لا يفيد ضم ماهياتِ

• قوله (قدّس سرّه): **«فهو في الأنواع المجرّدة من لوازم نوعيتها.. وفي الأنواع المادية....».**

أقسام التشخّص

ذكر الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية أقساماً للتشخّص، قال:

تشخّص عيناً بدا كالأول ... أو زائداً فإن كفى بالفاعل
لا يكثر النوع ادر ذا عقولاً ... ودونه إما كفت هيولى

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٣٢٨.

(٢) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية، ص١٠٦.

كـفلك فـالنوع أيـضاً مـنحصر أو ما كفت فكـالمواليـد اعتبر[١]

القسم الأول: أن يكون التشخّص عين ذات الشيء، كالواجب تعالى، فإن تشخّصه عين وجوده الذي هو عين ذاته؛ لأن مصداق الوجود والتشخّص واحد عيناً كما تقدم، والواجب تعالى ماهيته عين الوجود، لا أنها ذات معروضة للوجود؛ فيكون التشخّص عين ذاته. من هنا فلا سبيل إلى التكثر والتعدد في ذاته تعالى.

القسم الثاني: أن يكون التشخّص عارضاً على ذات الشيء، كالموجودات الإمكانية، لأن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود. وهذا على نحوين:

الأول: أن تكون مكتفية بالفاعل في فيضان التشخّص عليها، بعد إمكانها الذاتي، من غير «حاجة إلى القيام بموضوع كما في العرض، حيث يحتاج في وجوده إلى موضوع يقوم به، أو الحلول في محل كما في الصورة (الجسمية) المحتاجة إلى محلّ تحلّ فيها، أو التعلّق بمادة، كما في النفس المحتاجة إلى بدن متعلق به» كالعقول المجرّدة تجرّداً تاماً، فإن ماهياتها وإن لم تكن بذواتها متشخّصة كالقسم الأول، وإنما تشخّصها بالوجود الفائض عليها من العلة «لكن حيث إنها مجرّدة عن المواد ولا تحتاج في فيضان وجوداتها من بارئها ومبدعها إلى تخصّص استعداد وإمكان استعدادي، بل يكفي إمكانها مع وجود فاعله في فيضانها منه تعالى، فلا جرم صار نوعها منحصراً في الشخص، وليس لنوعها أفراد منتشرة»[٢].

الثاني: أن لا يكفي الإمكان الذاتي لفيضان الوجود عليها، بل لابد من

---

(١) شرح المنظومة، الطبعة الحجرية،، ص١٠٧.

(٢) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص ٣٣٠.

الهيولى ومخصّصات تلحقها، لكي يفاض التشخّص من الفاعل عليها، كالنوع المادّي، فإنه «مما لا يكفي ذاته ومقوّماته الذاتية في قبول الوجود والتشخّص من دون استعانة بأسباب اتفاقية، وشروط غير ذاتية، فليس له في ذاته إلا قوة التحصّل والتشخّص من غير أن يصلح لقبولهما صلوحاً تاماً. ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدّات إلى ما يقبل قوة وجوده، وهو الهيولى، يتهيأ لقبول الوجود والتشخّص، ويصير قريب المناسبة إلى فاعله، بعدما كان بعيد المناسبة منه، فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع، له مادة حاملة ذات تغيّر وزمان، هو كمية تغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى، حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة، ليتحصّل من اجتماعهما و يتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الثلاثة»[1]. ومن الواضح أن النوع المادي لا ينحصر في فرد واحد، بل له أفراد متعددة، لأن له مادة للوصل والفصل.

وبهذا يتضح الفرق بينه وبين النوع المجرّد لأنه بعد أن ثبت أن الأنواع المجرّدة «نسبتها إلى الفاعل متساوية، وماهياتها في الإمكان الذاتي واحدة، فخصوصية هذه أو تلك لابد لها من مخصّص غير ذات الفاعل وإمكان القابل، ومع عدم المخصّص يكون تخصّص أحدهما بهذه والآخر بتلك، تخصيصاً من غير مخصّص. وبعبارة أوضح: إذا كان للشيء مشارك من نوعه، يجب أن يكون له امتياز عنه، وهو يحتاج إلى مميّز غير ذات النوع والفاعل، فإن نسبة الفاعل والماهية النوعية إليهما على السواء، فلو لم يكن ما به يمتاز عما يشاركه في نوعه، من مكان أو زمان أو وضع، أو كم ونحوها، يكون لا محالة نوعه منحصراً في فرده»[2].

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، تعليق: آية الله حسن زاده الآملي، ٢/١، ص ٣٧٩.

(٢) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص ٣٣١.

• قوله (قُدِّس سرُّه): **«وعمدتها: الأين ومتى والوضع».**

«تخصيص هذه الأعراض بالذكر من بين الأعراض، هو من جهة كون المشخّص هو الأعراض الخاصة، وهي منحصرة بالثلاثة المذكورة. قال الشيخان (الفارابي وابن سينا): التشخّص هو أن يكون للمتشخّص معانٍ لا يشاركه فيها غيره، وتلك المعاني هي الوضع والأين والزمان. فأما سائر الصفات واللوازم، ففيها شركة كالسواد والبياض»[1].

• قوله (قُدِّس سرُّه): **«وهي تشخّص النوع بلحوقها في عرض عريض بين مبدأ تكوّنه إلى منتهاه....».**

يعني «أن هذه العوارض لا بخصوصيتها، بل بالقدر المشترك بين تلك الخصوصيات، أمارة على التشخّص، ولذا بزوال خصوصية منها لا يزول التشخّص، فإن لكل واحدة منها مراتب لا يتناهى، حسب قبول الحركة انقسامات لا تتناهى، وجميع هذه الأقسام التي بالقوة وتكون محصورة بين حاصرين، من مبدأ الحركة إلى منتهاها فيما فيه الحركة من الكم أو الكيف أو الوضع أو الأين»[2].

قال الحكيم السبزواري: «وكونها (العوارض) علامات وكواشف عنه (التشخّص) ليس باعتبار فرد بخصوصه في كل واحد، بل حال كونها تعرض للشخص مع عرض عريض، أي من أول وجود الشخص إلى آخره، كل واحد فيها بهذا العرض من أمارات التشخّص»[3].

بهذا تم الكلام في هذه المرحلة.

---

(١) درر الفوائد، الآملي، ج١، ص٣٢٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، الحجرية، قسم الفلسفة، ص١٠٦.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المرحلة السادسة



وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

وفيها أحد عشر فصلاً



بعد أن ثبت في الأبحاث السابقة أن لكل ممكن ماهية، يحاول المصنف في هذه المرحلةِ الوقوفَ على أقسام الماهيات. وهذا معناه أن المقولات هي في الحقيقة تبين لنا أنحاء تحقّق الماهيات في الواقع الخارجي. لكن قبل الدخول في المباحث التي عرض لها المصنف في هذه الفصول، لابد من الوقوف على الأمور التالية:

الأمر الأول: وجه التسمية

المراد من «المقولة» لغةً: ما يقال في جواب السؤال عن شيء. وتُطلق في المنطق ويراد بها المحمول. وعلى هذا، فالمراد من «المقولة» ما يقع محمولاً لشيء في مقام السؤال عنه(1). قال التهانوي: «ومن اصطلاحات القوم: إطلاق المقولة على الجوهر والأعراض التسعة، فيقولون: المقولات عشرة. وجه الإطلاق: كونها محمولات إذا كانت المقولة، بمعنى المحمول، أو كونها بحيث يتكلّم فيها إذا كانت بمعنى الملفوظ، والتاء للمبالغة أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية»(2) أو أن المقولة تقع وصفاً للماهية، وحيث إنها مؤنثة، فيكون الوصف كذلك.

---

(1) رهبر خرد، قسم المنطقيات، محمود شهابي، الطبعة السابعة، ص٥٧.

(2) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، العلامة التهانوي، ج٢، ص١٦٣٣.

الأمر الثاني: البحث عن المقولات؛ منطقي أو فلسفي

تقدم في بحث سابق أن موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية، وسيأتي أن «المقولات» من المعقولات الأولية لا الثانوية؛ وعلى هذا فلا يمكن أن يكون البحث عنها منطقياً. وهذا ما أشار إليه المحققون من المناطقة والفلاسفة. قال الحلّي في الجوهر النضيد: «أقول: لما فرغ (أي الطوسي) عن البحث من المقولات الخمس العارضة لهذه المقولات العشر، شرع في البحث عنها وإن لم يكن من علم المنطق، لأن موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى، فكيف يبحث عن المعقولات الأولى على أنها جزء من علمه، فإنه يكون دوراً، بل قد يبحث عنها فيه للاستعانة به على تحصيل الأجناس والفصول، فيكون معيناً على استنباط المحدود والمستنتج، وإن لم يكن من هذا العلم»[1]. لذا نجد أن الشيخ الرئيس بعد أن أورد بحث المقولات في منطق الشفاء قال: «إن واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم، بل على سبيل الوضع والتقليد، فإنه لا سبيل بالبيان المناسب للمنطق أن تعلم ما يعلم فيه بالتحقيق. ويجب أن تعلم أن كل ما يحاولون به إثبات العدد لهذه العشرة.... وأن لكل واحد منها خاصية كذا، وأن تسعة منها مخالفة للواحد الأول، في أنه جوهر وهي أعراض، وما أشبه ذلك، فإنها بيانات مجتلبة من صناعات أخرى ومقصر فيها كل التقصير، إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالاستقصاء، ولا سبيل إلى الاستقصاء إلا بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى فلسفة أولى»[2].

---

(١) الجوهر النضيد، الحلي، انتشارات بيدار، ص٢٣.

(٢) الشفاء، المنطق، ابن سينا، الجزء الأول، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن الثاني، ص٦.

الأمر الثالث: أهم خصائص المقولات

• أنها تقع محمولاً. فلو سألنا ما هو الإنسان، لكان الجوابُ بأنه «حيوان ناطق» خبراً لمبتدأ محذوف هو «الإنسان»؛ إذ التقدير: «الإنسان حيوان ناطق». لذا قالوا في المنطق: الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو.

• أنها تُحمل على موضوعاتها بالحمل الأولي لا الشائع؛ ذلك لأن المقولات هي بصدد بيان ماهيّة الموضوع وحقيقته، ومن المعلوم إذا كان الحمل شائعاً فإنه لايحكي ماهية الشيء المسؤول عنه.

• أنها لا يُحمل عليها شيء بالحمل الأولي؛ إذ لو حُمل عليها شيء كذلك للزم الخلف، لأن المفروض أنها أجناس عالية ليس فوقها جنس، من هنا قيل: إن المقولات لا يمكن تعريفها حدّياً، وما ذكر لها لا يخرج عن كونه تعريفاً لها باللوازم، وهو التعريف الرسمي.

لذا نجد أن الفلاسفة والمتكلمين عندما يأتون لتعريفها يقولون: «في رسم الجوهر أو رسم العرض»[1]، ذلك لأن «الأجناس العالية لاحدّ لها، لأن الحد مشتمل على جنس الشيء وفصله، والأجناس العالية لا جنس لها، وإلا لم تكن أجناساً عالية، وما لا جنس له لا فصل له، فهي ـ أعني الأجناس العالية ـ ماهيات بسيطة غير مركّبة من الجنس والفصل، وإنما امتياز بعضها عن بعض بنفس ذواتها البسيطة، فذات كل منها تمام الامتياز لها عن الأخرى، بمعنى أن كلاً منها بتمام ذاتها لا ببعضها تمتاز عن الأخرى؛ إذ ليس لذاتها بعض وبعض حتى

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن حسن زاده الآملي، ص٤٦٢؛ نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي، ج١، ص٢٦٦.

يكون بعض ذاتها ما به الاشتراك بينها وبين الأخرى، وبعض آخر منها ما به تمتاز عن الأخرى، فلا حدّ لها لكون الحدّ التام هو المركّب من الجنس والفصل، والناقص هو الفصل وحده، وما لا جنس له ولا فصل له، لا يحدّ لا تاماً ولا ناقصاً»[1].

والحاصل من هذه الخصوصية الثالثة:

- أن المقولات بسائط غير مركبة من جنس وفصل.
- وأنها متباينة بتمام ذواتها البسيطة.

الأمر الرابع: أن الماهية الواحدة لا يمكن أن يَصدق عليها بالحمل الأولي أكثرمن مقولة واحدة. فمثلاً لا يُحمل على الإنسان جوهر وكم معاً، وإلا لزم أن يكون الواحد كثيراً؛ لأنه إذا اندرج تحت أكثر من مقولة، فهذا يعني أن يكون له أجناس متعددة، ولا تتحقق الكثرة في الجنس إلا مع تعدّد الفصول، فيلزم أن يكون النوع الواحد أنواعاً متعددة. وقد أشار المصنف إلى ذلك في الفصل الرابع من المرحلة الخامسة، بقوله: «إن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة لنوع؛ لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين»[2].

ويتفرع على ذلك: أن كل معنى يوجد في أكثر من مقولة، فهو غير داخل تحت المقولات «إذ لو دخل تحت ما يصدق عليه لكان مجنّساً بجنسين متباينين أو أجناس متباينة، وهو محال»[3]، فمثلاً الحركة تصدق على مقولات متعددة، كما سيأتي في الفصل العاشر من المرحلة العاشرة، فلا يمكن أن تكون

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، الآملي، ج١، ص٣٨٨.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٨٩.

(٣) المصدر نفسه.

داخلة تحت مقولة من المقولات، وكذلك لو صدق مفهوم على الواجب والممكن معاً، فإنه لا يمكن أن يكون داخلاً تحت المقولة، والإلزم أن يكون للواجب ماهية، وقد ثبت أن الواجب لا ماهية له، كالحياة فإنها صادقة على الواجب والممكن معاً.

مما قدمناه يتبين فارق أساسي بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم الماهوية، يضاف إلى ما تقدم بيانه في الفصل الثامن من المرحلة الأولى، وخاتمة الفصل التاسع من المرحلة الرابعة.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض، عدد المقولات

تنقسم الماهية انقساماً أولياً إلى جوهر وعرض، فإنها إما أن تكون بحيث «إذا وُجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده» سواء وُجدت لا في موضوع أصلاً، كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وُجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده، كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقوّمة بها. وإما أن تكون بحيث «إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع مستغنٍ عنها» كماهية القرب والبعد بين الأجسام، وكالقيام والقعود، والاستقبال والاستدبار من الإنسان.

ووجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة هي المقولات العالية والأجناس العالية، ومفهوم العرض عام لها ـ وإلا انحصرت المقولات في مقولتين، والعروض قيام

شيء بشيء آخر يستغني عنه في وجوده، فهو نحو الوجود ـ لا جنس فوقها، كما أن المفهوم من الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها. والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والوضع، والجِدة، والإضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. هذا ما عليه المشاؤون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء. وذهب بعض إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية ـ وهي المقولات السبع الأخيرة ـ واحدة. وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة، فالمقولات عنده هي: الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة.

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً، ونحن نلخّص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره.

الشرح

عرض المصنف في هذا الفصل لعدة أبحاث.

الأول: تعريف الجوهر والعرض.

الثاني: تحققهما في الخارج.

الثالث: أنهما من المفاهيم الماهوية أو الفلسفية.

الرابع: عدد المقولات.

البحث الأول: تعريف الجوهر والعرض

تعريف الجوهر

عُرِّف الجوهر في جملة من كلمات الأعلام بأنه «الموجود لا في موضوع». قال الشيخ في إلهيات الشفاء: «فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، وذلك لأن الموجود على قسمين؛ أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام والنوع في نفسه، وجوداً لا كوجود جزء منه، من غير أن تصحّ مفارقته لذلك الشيء، وهو الموجود في موضوع. والثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلا يكون في موضوع البتة، وهو الجوهر[1]».

وقد أُشكل على هذا التعريف:

أولاً: أنه يشمل الواجب تعالى أيضاً، لأنه موجود لا في موضوع.

ثانياً: أنه لا يشمل الجواهر الموجودة في الذهن بوجود ذهني؛ لأن المشهور بين الحكماء أن الصور العلمية قائمة بالذهن قياماً حلولياً، والذهن مستغنٍ عنها، فتكون عرضاً، لأن العرض ـ كما سيأتي ـ هو الحالّ في محلّ يكون ذاك المحلّ مستغنياً عن هذا الحالّ، مع أن المفروض أن الذاتيات جميعاً تكون محفوظة عند حصول العلم بها، فإذا أدركنا جوهراً، فالحاصل في الذهن هو الجوهر، لوجوب المطابقة الماهوية بين الذهن والخارج، وهذا هو الإشكال الذي أشرنا إليه في مباحث الوجود الذهني[2].

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ص٥٧؛ المباحث المشرقية، الرازي، ج١، ص١٤١.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية، السيد كمال الحيدري، ج١، ص٣٧٢.

ثالثاً: أنه لا يشمل الصور الجوهرية الحالّة في المادة، كالصورة الجسمية التي هي «الجوهر المفيد بفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاثة» فإن وجودها ليس لنفسها إنما هو لغيرها، وهذا ما أشير إليه في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة، حيث قال: «كذلك الصور النوعية الجوهرية، فإن لها نوع حصول لموادّها، تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهرياً، وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغيره وكونه ناعتاً». من الواضح أن هذا النوع من الجواهر لا يصدق عليه أنه موجود لا في موضوع، بل هو موجود في موضوع.

من هنا حاول جملة من المحققين أن يعرّفوا الجوهر بنحوٍ لا ترد عليه هذه الإشكالات. قال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

الجوهر الماهية المحصّلة   إذا غدت في العين لا موضوع له

وعلّق على هذا البيت بقوله: «الجوهر هو الماهية المحصّلة، أي لااعتبارية، التي إذا غدت في العين لا موضوع له، كقولهم: الجوهر: ماهية إذا وجُدت في الخارج كانت لا في موضوع»(١). والمراد من «الماهية المحصلة» هي «التي يكون لها ما بإزاء في الخارج، ويُصطلح عليها بالمعقول الأولي باصطلاح الفلاسفة، والمراد بالاعتباري ما لا يكون لها في الخارج ما بإزاء، وإن كان مما يصح اتصاف الشيء الخارجي به، كالإمكان، الذي هو معقول ثانٍ بالاصطلاح الفلسفي»(٢).

وأضاف المصنّف إلى هذا التعريف قيداً آخر حيث قال: «إذا وُجِدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده».

وعلى أساس هذا التعريف تندفع الإشكالات السابقة:

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، مصدر سابق، ص٤٦٢.

(٢) درر الفوائد، الآملي، مصدر سابق، ج١، ص٣٨٨.

أما الإشكال الأول، فالجواب عنه: أننا بعد أن قيّدنا تعريف الجوهر بأنه «ماهية إذا وُجدت....» فلازم ذلك أن ما لا ماهية له كالواجب تعالى لا يكون مشمولاً بهذا التعريف، لذا قال في نهاية الحكمة: «إن الواجب والممتنع خارجان عن المقولات؛ إذ لا ماهية لهما، والمقولات ماهيات جنسية»[1] ولكن مع فارق بين الواجب تعالى فإنه فوق الماهية؛ اذ هو وجود صرف لا حدّ له، والممتنع الذي هو دون الماهية؛ إذ لا وجود له، فلا هوية له حتى يُسأل عنها بما هو. قال الشيخ في الإشارات: «ربما ظُنّ أن معنى الموجود لا في موضوع، يعمّ الأول (تعالى) وغيره، عموم الجنس، فيقع تحت جنس الجوهر. وهذا خطأ؛ فإن الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر، ليس يُعني به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع، حتى يكون من عرف أن زيداً هو في نفسه جوهر، عرف منه أنه موجود بالفعل أصلاً، فضلاً عن كيفية ذلك الوجود، بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة، كما تشترك في الجنس، هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لا في موضوع»[2].

وأما الإشكال الثاني، فيندفع من خلال قولهم: «إذا وُجدت في الخارج»، أي إن عدم الاحتياج إلى الموضوع إنما هو من لوازم الوجود الخارجي للجوهر، لا أن عدم القيام والاستغناء عن المحلّ مقوّم للجوهر أينما وُجد، سواء كان بوجود ذهني أو خارجي؛ من هنا يمكن أن يكون الجوهر الخارجي قائماً لا في موضوع، والجوهر الذهني قائماً في موضوع. بتعبير آخر: ماهية الجوهر لها نحوان من الوجود، خارجي قائم لا في موضوع، وذهني قائم في موضوع. قال

---

(١) نهاية الحكمة، الطباطبائي، مصدر سابق، ص٨٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٣، ص٦٤.

المصنف في نهاية الحكمة: «وتقييد الماهية بقولنا: (إذا وُجدت في الخارج) للدلالة على أن التعريف لماهية الجوهر الذي هو جوهر بالحمل الشائع؛ إذ لو لم يتحقق المفهوم بالوجود الخارجي، لم يكن ماهية حقيقية لها آثار حقيقية. ويخرج بذلك الجواهر الذهنية التي هي جواهر بالحمل الأولي عن التعريف، فإن صدق المفهوم على نفسه حمل أولي، لا يوجب اندراج المفهوم تحت نفسه»[1].

والحاصل أن الجوهر بلحاظ الوجود الذهني ليس جوهراً بالحمل الشائع، لكي يصدق عليه أنه لا في موضوع، وإن كان له مفهوم الجوهرية، أي بالحمل الأولي.

وأما الإشكال الثالث، فقد أجاب عنه المصنف في المتن من خلال تقييد الموضوع بأنه «مستغنٍ عنها في وجوده».توضيح ذلك: أنه سيأتي أن الماهية العرضية ليست هي التي تكون في موضوع فقط، بل مضافاً إلى ذلك: لابد أن يكون الموضوع مستغنياً عن العرض في تحقق وجوده خارجاً، كالبياض الذي يعرض الجسم، فإن الجسم مستغنٍ عنه في وجوده، والشاهد على ذلك أنه يمكن أن لا يكون كذلك. إذن فليس الملاك في جوهرية ماهية أن لا يكون في موضوع أصلاً، بل وإن كان في موضوع أيضاً، ولكن كان الموضوع غير مستغنٍ عنه فهو جوهر أيضاً. وعليه فبهذا القيد يكون التعريف شاملاً لتلك الموجودات التي هي في موضوع أيضاً، ولكن الموضوع غير مستغن عنها، بل محتاج إليها. فالصورة الجسمية مثلاً، وإن كانت موجودة للمادة، إلا أن المادة غير مستغنية عنها، كما سيأتي بيانه في الفصل السابع من هذه المرحلة. وهذا معنى قول المصنف في المتن: «سواء وُجدت لا في موضوع أصلاً، كالجواهر العقلية

---

(١) نهاية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة السادسة، ص ٩١.

القائمة بنفسها، أو وُجدت في موضوع لا يستغني (الموضوع) عنها في وجوده، كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة (أي المادة) بها (أي بالصور العنصرية)».

ومعنى ما تقدم أن التقييد بالاستغناء احترازي لإدخال الصور الجوهرية الحالّة في المادة، في التعريف، فإنها وإن وُجدت في الموضوع، لكن موضوعها غير مستغنٍ عنها، بل مفتقر إليها.

إلا أن ما ذكره المشهور من المحققين في رسم الجوهر وهو «ماهية إذا وُجدت في الخارج، وُجدت لا في موضوع» هو الصحيح، بلا حاجة إلى تقييد الموضوع بالاستغناء، وذلك لما ذكره الحلّي في الجوهر النضيد بقوله: «الحالّ والمحلّ لابد وأن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر، فإن كان المحلّ مستغنياً عن الحالّ، والحالّ محتاجاً إليه سُمّي المحلّ (موضوعاً) والحالّ (عرضاً)، وإن كان بالعكس سُمّي المحلّ (مادة) والحالّ (صورة)».

فالموضوع والمادة قد اشتركا في المحلّية، إلا أن الموضوع محلّ مستغنٍ، والمادة مَحلّ محتاج، كما اشترك العرض والصورة في الحالّية، إلا أن العرض حالّ محتاج، والصورة حالّ مستغن. فالموضوع أخص من مطلق المحلّ، فعدمه أعم من عدم المحلّ.

إذا عرفت هذا فنقول: رسم الأوائل الجوهر بأنه (موجود لا في موضوع) أي أنه ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، أي لا في محل يتقوّم به، ولا نعني به أن يكون موجوداً بالفعل لا في موضوع، وإلا لكان الشك في وجوده يقتضي الشك في جوهريته، وكانت جوهريته بالفاعل، كما أن وجوده به، وهو محال.

وهذا الرسم يشمل الجواهر المجرّدة والمقارنة. أما المجرّدة فظاهر، وأما

المقارنة فلأنها وإن كانت في محلّ، إلا أنها ليست في موضوع»[١].

مما قدمناه اتضح أن قيد الاستغناء لايمكن أن يكون احترازياً؛ لأن الموضوع اصطلاحاً يراد به في المقام ما يكون مستغنياً عن الحالّ فيه.

تعريف العرض

مما تقدم في رسم الجوهر، يتضح رسم العرض أيضاً، حيث قيل في تعريفه، كما جاء في المتن: «ماهية إذا وُجدت في الخارج وُجدت في موضوع مستغنٍ عنها». وهذا ما أشار إليه السبزواري في منظومته الفلسفية بقوله:

العرض ما كونه في نفسه الكون في موضوعه لا تنسه

إلا أن جملة من الأعلام عرّفوا العرض بنحو آخر، قال الرازي في المباحث: «العرض: هو الوجود في شيء غير متقوّم به، لاكجزء منه، ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه»[٢].

وأوضح الحلي في نهاية المرام هذه القيود الأربعة بقوله:

«**الأول**: قولنا (في شيء) ولفظة (في) يقال بالاشتراك أو التشابه على معانٍ كثيرة، فيقال للشيء إنه في الزمان، أو في المكان، أو في الغاية، أو في الكل، أو في الجزء. ومرادنا هاهنا أن يكون الشيء مختصاً بشيء آخر ويكون سارياً فيه، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر، تقديراً أو تحقيقاً، ويكون ناعتاً له فيسمّى الناعت حالًّا، والمنعوت محلاًّ فيجب التغاير بينهما، واحتياج أحدهما إلى صاحبه. وإلا لو استغنى كل منهما عن الآخر، فلا يتحقق الحلول.

---

(١) الجوهر النضيد، العلامة الحلي، ص٢٤.

(٢) المباحث المشرقية، الرازي، ج١، ص١٣٨.

الثاني: قولنا (غير متقوّم به) احترزنا به عن الصورة في المادة، فإن المادة متقوّمة بها، فليست الصورة عرضاً.

الثالث: قولنا (لا كجزء منه) احترزنا به عن وجود الكل في الجزء، ووجود الجنس في النوع، والنوع في الشخص، وكل من الصورة والمادة في المركّب، فإن هذه كلها موجودة في أشياء هي أجزاء لها.

الرابع: قولنا (ولا يصحّ قوامه دون ما هو فيه) نريد به أنه يمتنع وجود ذلك الشخص بما هو ذلك الشخص، إلا في ذلك المحلّ المعيّن. فإن كان هذا الامتناع ليس لوجود ذلك الخاص، بل لأمر آخر عرض له في ابتداء تكوّنه، فصار لأجله بحيث يمتنع انفكاكه عما هو فيه، فذلك لا يوجب كونه عرضاً. وبهذا يقع الفرق بين وجود العرض في الموضوع، ووجود الجسم في المكان، أو في الزمان، وكون الشيء في غايته، كالإنسان في السعادة، وكون المادة في الصورة، فإن الجسم قد يفارق مكانه وزمانه وغايته، مع بقاء جسميته وإنسانيته، وكذا المادة قد تفارق بعض صورها مع بقاء وجودها متقوّمة بحسب صورة وصورة»[1].

البحث الثاني: إثبات وجود الجوهر والعرض في الخارج

بعد أن اتضح المراد من الجوهر والعرض، يأتي هذا التساؤل: ما هو الدليل على تحققهما في الواقع الخارجي؟

لم يقع خلاف بين الإلهيين والماديين في تحقق الأعراض في متن الواقع، وإنما اختلفوا في تحقق الجوهر، فأنكره جملة من المفكرين الغربيين، تأسيساً على ما ذهبوا إليه من أن ما لا تدركه التجربة ولا يناله الحس، فليس بموجود.

---

(١) نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلّي، ج١، ص٢٧٩.

ومن ثم لم يقبلوا ما ذهبت إليه الفلسفة الإلهية من انقسام الماهيات الممكنة إلى جوهَر وعرَض.

إلا أن الصحيح أن إثبات وجود الجوهر خارجاً ليس على أساس الحس والتجربة، ليُقال بعدم إمكان إثبات ذلك من خلالهما، وإنما هو على أساس بحث فلسفي عقلي. فإننا لا نشك في أن جملة من الموجودات في الواقع الخارجي ليس وجودها لنفسها وقيامها بنفسها، وإنما هي قائمة بالغير، من قبيل الإضافة، فإنها قائمة في الخارج بين شيئين كالكتاب والمنضدة، حيث نرى أن الكتاب فوق المنضدة. ومن الواضح أن هذه الإضافة الحاصلة بين هذين الشيئين ليس لها وجود مستقل قائم بنفسه في الخارج، وإنما قيامها بغيرها. وكذلك العدد فإنه لا إشكال في تحققه في متن الأعيان. ومن المعلوم أن العدد لا يمكن أن يتحقق في الخارج إلا من خلال معدود معيّن، وليس وجوده هو عين وجود المعدود، وكذلك ليس بخارج عنه. إذن لابد من الانتهاء إلى شيء يكون قيامه بنفسه ووجوده لنفسه، وهو الذي نصطلح عليه بالجوهر، وإلا يلزم الدور أو التسلسل، وكلاهما محال.

من هنا يتضح معنى ماذكره في المتن بقوله: «فمن أنكر وجود الجوهر، لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجودها من حيث لا يشعر» لأنه إن لم يكن هناك جوهر تقوم به هذه الأعراض، إذن لابد أن تكون قائمة بنفسها ويكون وجودها لنفسها.

فتحصّل أن الإنسان وإن لم يزوّد بحس يستطيع من خلاله أن يدرك الجوهر بالنحو الذي يدرك به الأعراض، إلا أنه يستطيع أن يثبت وجود الجوهر في الخارج من خلال التحليل العقلي. وقد ناقش الشيخ في الإشارات نظرية أن كل موجود لابد أن يكون محسوساً، وأن ما لا يناله الحس ليس بموجود بقوله:

«اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود. وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، لأنك ومن يستحق أن يخاطب، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف؛ بل بحسب معنىً واحد مثل اسم الإنسان، فإنكما لا تشكّان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنىً واحد موجود، فذلك المعنى لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحس، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب. وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين ومقدار معيّن وكيف معيّن لا يتأتى أن يحسّ، بل ولا يتخيّل إلا كذلك. فإن كلّ محسوس وكل متخيّل فإنه يتخصّص لا محالة بشيء من هذه الأحوال. وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال. فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة، غير محسوس، بل معقول صرف»[1].

وحاول المصنّف في «أصول الفلسفة» أن يثبت تحقق الجوهر والعرض في متن الأعيان من خلال الإدراكات الحضورية الموجودة عند الإنسان، حيث قال ما ترجمته: «إن كل واحد منّا يدرك بالوجدان أن له حباً وشوقاً وإرادة وجوعاً وعطشاً وغضباً وفرحاً، ويدرك أيضاً أن هذه الأوصاف والأحوال قائمة بالنفس، بنحو لو لم تكن النفس موجودة ـ وهي التي يعبّر عنها بـ«أنا» ـ لم تكن

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٣، ص٢.

هذه الأوصاف والأحوال أيضاً. وهذا خير شاهد على وجود العرض، وهو الموجود لغيره القائم به، وهذا بخلافه في النفس فإنها يمكن أن تكون موجودة من غير أن تتحقق مثل هذه الأحوال، وهذا معناه أن وجودها لنفسها لا لغيرها»[1].

البحث الثالث:
هل مفهوم الجوهر والعرض من المفاهيم الماهوية أم الفلسفية؟

عرضنا في بحوث سابقة للفروق الأساسية بين المفاهيم الماهوية والفلسفية. على أساس ذلك يُطرح تساؤل مفاده: هل هذان المفهومان هما من المفاهيم الماهوية أم الفلسفية؟ ويكتسب هذا البحث أهميته؛ لأن من خلاله يتقرر عدد المقولات العالية، وأنها عشرة أو أقل أو أكثر، كما سيأتي في البحث اللاحق.

مفهوم الجوهر

لم يعرض المصنف في المتن لهذه المسألة، وإنما عَرَضَ مفهوم العَرَض، ولكن استكمالاً للبحث نحاول أن نقف ـ ولو إجمالاً ـ على ذلك. قال الرازي في المباحث المشرقية: «الفصل الرابع: في أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس (مفهوم ماهوي) أم لا (مفهوم فلسفي)، الأكثر على أنه محمول على ما تحته حمل المقوِّم للمتقوِّم المقول في جواب ماهو بحال الشركة، أي حمل الجنس على أنواعه، والأقلّون على أنه محمول حمل اللوازم الغير المقوِّمة»[2].

---

(١) أصول فلسفة: العلامة الطباطبائي، مع تعليقات الشهيد مرتضى مطهري، ج٢، ص٢٠٩؛ ج٤، ص٣٠٣. [بالفارسية].

(٢) المباحث المشرقية، الرازي، ج١، ص١٤٢.

وقال الحلّي في نهاية المرام: «اختلف الأوائل هنا، فذهب الأكثر منهم إلى أن الجوهر جنس عالٍ لكل ما يندرج تحته اندراج النوع، ومنع المتأخرون منه»[1].

توضيح ذلك: أن من أهم خصائص المفاهيم الفلسفية أنها لا تُحمل على مصاديقها حمل المفاهيم الماهوية على أفرادها، وإنما يكون صدقها على مصاديقها بنحو اللازم والملزوم، فتكون المصاديق الخارجية هي الملزوم، والمفاهيم الفلسفية هي اللازم، فنسبتها إلى مصاديقها كنسبة الزوجية إلى الأربعة، لا نسبة الحيوانية والناطقية إلى الإنسان. وكذلك فإن المفاهيم الفلسفية لا علاقة لها ببيان الماهية والحد، وإنما تحكي نحو وجود الشيء الخارجي؛ وبتعبير آخر: وظيفتها حكاية المحدود بما له من الخصوصيات الوجودية. فمثلاً عندما نقول: هذا الوجود علة، معناه: أن وجوده سنخ وجود يؤثر في إيجاد شيء آخر. وعندما نقول: هذا معلول، معناه: أن وجوده سنخ وجود وُجد عن غيره[2].

وعلى هذا فإن كان الجوهر مفهوماً ماهوياً، فتكون نسبته إلى ما يندرج تحته من النفس والعقل والصورة والمادة والجسم، نسبة الحيوان إلى ما تحته من الإنسان والبقر والغنم، فكما أن الحيوان جزء جنسي فيما يندرج تحته، كذلك الجوهر فإنه جنس للأنواع التي تحته.

اختار المصنف تبعاً لمشهور حكماء المشّاء: أن الجوهر مفهوم ماهويّ. قال في نهاية الحكمة: «والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية، مقوّم لها، مأخوذ في حدودها»[3]. وقال الطوسي في متن التجريد:

---

(١) نهاية المرام في علم الكلام، الحلي، ج ١، ص ٢٦٧.

(٢) دروس في الحكمة المتعالية، السيد كمال الحيدري، ج ١، ص ٢٧٨؛ خاتمة الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من هذا الجزء.

(٣) نهاية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة السادسة، ص ٩١.

«والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات، لتوقف نسبة إحداهما على وسط». وعلّق الحلّي على هذه العبارة بقوله: «اختلفوا في الجوهر، هل هو جنس لما تحته، أو عارض. فالذي اختاره المصنف أنه عارض، وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية»[١]. واختاره الرازي في المباحث المشرقية وذكر وجوهاً خمسة لهذا القول ثم ناقشها. وبعد ذلك أورد أدلة أربعة لإثبات مدّعاه، والحديث في أدلة الطرفين طويل الذيل جداً[٢] نوكله إلى محل آخر.

وكيفما كان الأمر فقد استدل المصنف في نهاية الحكمة لإثبات أن الجوهر مفهوم ماهوي بهذا البيان: «إن كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي إلى موضوع مستغنٍ عنها، يستلزم وجود ماهية في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها، وإلا ذهبت سلسلة الافتقار إلى غير النهاية، فلم تتقرر ماهية، وهو ظاهر»[٣].

وتوضيحه: يتم من خلال مقدمات:

- أنه لا إشكال في تحقق العرض في الواقع، وهذا ما تقدم بيانه في البحث الثاني.
- وتقدم أيضاً أن العرض هو الموجود في موضوع مستغنٍ يقوم به.
- ولا يمكن أن تذهب سلسلة الموضوعات لا إلى نهاية، بأن يقوم موضوع العرض بموضوع آخر، والثالث بالرابع .... وهكذا، لأن كل ما بالغير لابد أن

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الثانية من المقصد الثاني.

(٢) المباحث المشرقية، الرازي، ج١، ص١٤٢، المقولات والآراء المرتبطة بها؛ نهاية المرام، الحلي، ج١، ص٢٦٧. [بالفارسية].

(٣) نهاية الحكمة، الفصل الثاني من المرحلة السادسة، ص٩١.

ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل المحال، كما سيأتي في الفصل الخامس من المرحلة السابعة.

• وهذا معناه أن هناك موضوعاً يكون القيام بنفسه ذاتياً له، أي يكون جوهراً في ذاته؛ لما تقدم في تعريف الجوهر. ولازم ذلك أن الجوهرية تكون مقوّمة لذات الموضوع، وهو المطلوب.

والحاصل: «أن العرض قائم بالموضوع، فإن كان الموضوع نفسه قائماً بموضوع آخر من غير أن ينتهي إلى ما حيثية ذاته حيثية الاستغناء عن الموضوع لتسلسل. فهناك ماهية حيثية ذاتها أنها لا في موضوع. وبعبارة أخرى: كونها لا في موضوع ذاتي لها أو كاشف عن معنىً ذاتي، وهذا بعينه معنى كون الجوهر جنساً لما يندرج تحته»[1].

إلا أن هذا الاستدلال غير تام، وذلك لأن «الذي يستدعيه وجود الأعراض، إنما هو وجود قائم بنفسه، سواء كان ذا ماهية أم لا، وعلى فرض كونه ذا ماهية لا فرق بين كونه ذا ماهية بسيطة أم مركّبة، وعلى تقدير كونها مركّبة لافرق بين كون جنسها الجوهر أو غيره. وبعبارة أخرى: العرض يحتاج إلى موجود يكون مصداقاً للجوهر، سواء كان الجوهر جنساً له أم عرضياً خارجاً عن ماهيته.

ففي الاستدلال مغالطة من باب اشتراك الاسم؛ لأن الذات في قولنا (في ذاتها) مشترك بين معنيين: الهوّية والماهية، وأُريد منها في الدليل المعنى الأول، وفي النتيجة المعنى الثاني، فإن الذي يستلزمه وجود الأعراض إنما هو وجود يكون في ذاته موضوعاً لها، بمعنى أن يكون قائماً بنفسه لا بغيره، وإلا لزم التسلسل. والمطلوب وجود ماهية هي في ذاتها جوهر، أي يكون ذاتها هو الجوهر، ولا يكون الجوهر عرضياً لها. فقولهم (في ذاتها) في الصغرى

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، التعليقة رقم ١١٨.

والكبرى استعمل في معنيين مختلفين»[١].

والحاصل أن «قيام العرض بالموضوع يستلزم وجود ما لا يحتاج إلى موضوع، لكن لا يستلزم كون الجوهر معنىً جنسياً، بل يكفي أن يكون موضوع العرض بحيث ينتزع العقل عنه هذا المفهوم؛ وبعبارة أخرى: يكفي أن يكون الجوهر ذاتياً لموضوع العرض باصطلاح كتاب البرهان، كالإمكان للموجودات الممكنة، والوجوب للواجب تعالى، والعرض للماهيات العرضية، ولا يلزم أن يكون ذاتياً باصطلاح كتاب إيساغوجي»[٢].

البحث الرابع: عدد المقولات

اختلفت كلمات الأعلام من الفلاسفة والمتكلمين والمناطقة في عدد المقولات والأجناس العالية التي تنتهي إليها جميع الماهيات، على أقوال متعددة. ولكن قبل الوقوف على مهم تلك الأقوال، لابد من الإشارة إلى أنه لكي يكون الموجود مندرجاً تحت واحدة من هذه المقولات العالية، يجب أن يتوافر فيه شرطان:

- أن يكون له ماهية وحدّ وجودي، وإلا فما لا ماهية له كالواجب تعالى ـ كما تقدم ـ وكالوجودات الرابطة، فإنه لا يندرج تحت أي مقولة من المقولات. قال المصنف في نهاية الحكمة: «إن الوجودات الرابطة لا ماهية لها، لأن الماهيات هي المقولة في جواب ماهو، فهي مستقلة بالمفهومية، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهوميّة»[٣]. لذا قال صدر المتألهين: «إن المراد

---

(١) نهاية الحكمة، صححها وعلق عليها: غلام رضا الفياضي، ج٢.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، التعليقة رقم: ١١٨.

(٣) نهاية الحكمة، الفصل الأول من المرحلة الثانية، ص ٣٠.

من انحصار الأشياء فيها (المقولات) أن كل ما له من الأشياء حدّ نوعي، فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حدّ وإلا يلزم الدور أو التسلسل»[1]

● أن تكون الماهية مركّبة من جنس وفصل، وإلا لو كانت بسيطة، فإنه أيضاً لا مجال للاندراج تحت المقولة. قال في الأسفار: «فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهية متحصّلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات، فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية، خروجها غير قادح في الحصر»[2].

وقال في نهاية الحكمة: «إن الماهيات البسيطة كالفصول الجوهرية مثلاً، وكالنوع المفرد ـ إن كان ـ خارجة عن المقولات»[3]. أما الأقوال في المسألة فسوف نتوفّر عليها من خلال الأضواء التي نلقيها على النص.

أضواء على النص

قوله (قدّس سرّه): **«تنقسم الماهية انقساماً أولياً....»**.

اختلفت كلمات الفلاسفة والمتكلمين في بيان مقسم الجوهر والعرض، فذهب الشيخ في بعض مصنفاته إلى أنه هو «الوجود» واختار بعض آخر أنه «الموجود»، كالغزالي في «معيار العلم» و «مقاصد الفلاسفة»، وذهب آخرون إلى أنه «الموجود الحادث». والمشهور بينهم هو الماهية الممكنة، كما اختاره في المتن. وهذا هو الأوفق بما تقدم بيانه. ولعل هذا هو مراد الآخرين أيضاً كما

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الشيرازي، ج ٢، ص ٤١.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٨.

(٣) نهاية الحكمة، ص ٨٩.

تشير إليه عباراتهم[١].

قوله (قُدِّس سرُّه): **«هي المقولات والأجناس العالية».**

«سُمّيت بذلك لأنها تُحمل على الأشياء حملاً ذاتياً، ولا يُحمل عليها شيء كذلك؛ لأنه ليس فوقها جنس، وأما حمل الفصول عليها فقد مرّ أنه حمل عرضي»[٢].

قوله (قُدِّس سرُّه): **«ومفهوم العرض عَرَض عام لها لا جنس فوقها».**

ذهب جمهور المشائين إلى أن الجوهر مفهوم ما هويّ «بمعنى أن صدقه على ما تحته ذاتيّ، فيكون داخلاً في ذات (ماهية) ما تحته، أي ما ليس بخارج عن حقيقة ما تحته، ولما كان مشتركاً بين تمام تلك الأنواع كان جنساً لها، ولما لم يكن فوقه جنس، ولم يكن له جزء مشترك بينه وبين ما يشاركه فيما فوقه، كان من الأجناس العالية، بخلاف العرض حيث إن صدقه على ما تحته من الماهيات العرضية عَرَضي، حيث قد علمت أن العرضية تصدق على تلك الماهيات من ناحية وجوداتها الخارجية، وإلا فهي في مرتبة ماهياتها ليست عرضاً للغير، بل مستقلات في مقام الماهوية، ومتعقلات بالاستقلال كما تقدم، فلذلك صار نفس الكم والكيف إلى آخر ما يعدّ من الأعراض، أجناساً عالية. وبعبارة أخرى: الجوهرية مأخوذة في ماهية الجواهر، والعرضية صادقة على ماهيات الأعراض من ناحية وجوداتها، فلذلك صارت مقولة الجوهر واحدة، ومقولات الأعراض تسعة»[٣].

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، ج١، ص٣٩٤، راجع هذه الأقوال، في كتاب «المقولات» دكتر محمد ابراهيم آيتي، بالفارسية، ص٤٤.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، التعليقة رقم: ١٠٩، المقولات، ص٣١.

(٣) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، محمد تقي الآملي، ج١، ص٣٩٢.

قال أرسطو في كتاب «قاطيغورياس» (المقولات) من المنطق: «فقد يدلّ إما على جوهر وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على موضوع، وإما على أن يكون له، وإما على يفعل، وإما على ينفعل. فالجوهر على طريق المثال كقولك: إنسان، فرس. والكم كقولك: ذو ذراعين. والكيف كقولك: أبيض، كاتب. والإضافة كقولك: ضِعف، نصف. وأين كقولك: في السوق. ومتى كقولك: أمس، عام أول. وموضوع كقولك: متكئ، جالس. وأن يكون له كقولك: متنعّل، متسلّح. ويفعل كقولك: يحرق. وينفعل: يحترق»[1].

وقال في كتاب «طوبيقا» (الجدل) من المنطق: «وبعد هذه الأشياء ينبغي أن نحدّ أجناس المقولات التي توجد فيها هذه الأربعة التي وصفنا، فنقول: إن عدّتها عشرة: ما هو الشيء (الجوهر) والكم، والكيف، والمضاف، وأين، ومتى، والنصبة، وله، ويفعل، وينفعل»[2].

وإن كان الشيخ في طبيعيات الشفاء لم يقبل ذلك بنحو جازم. قال: «وأما نحن فإنا لا نشدد كل التشدّد في حفظ القانون المشهور من أن الأجناس عشرة وأن كل واحد منها حقيقي الجنسية ولا شيء خارج منها»[3].

إلا أنه قد يقال: لو فسّرنا العرض بأنه ماهية شأنها في الوجود أن تكون في الموضوع، لكان جنساً لما يندرج تحته من الماهيات، فتكون المقولات

---

(١) منطق أرسطو، حقّقه وقدّم له: عبدالرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ـ لبنان، ج ١، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠٢.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا، ج ١، ص ٩٧، الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأول.

المتعالية اثنتين، هما الجوهر والعرض، كما ذهب إليه الداماد في القبسات، قال: «فممّا قد استبان سبيله عند الحكماء الراسخين أن مقولة الجوهر لأنواع الجوهر وأجناسها، هي الماهية المنعوتة التي حقّها في الأعيان، أي في حدّ نفس ماهياتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي، مع عزل اللحاظ عن خصوصيات الوجودات والتشخّصات، أن تكون قائمة الذات لا في موضوع. ومقولة العرض لأنواع الأعراض وأجناسها، هي الطبيعة الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهياتها المرسلة، من حيث هي هي، أن تكون قائمة الذات في موضوع. فالعرض ما في حدّ نفسه بحيث يكون حقه، بحسب نفس ماهيته وبحسب خصوص شخصيته جميعاً، أن يكون تقرّره ووجوده في نفسه، عين تقرّره ووجوده في الموضوع، والجوهر ما في حد ذاته بحيث يكون حقه، بحسب نفس ماهيته، وبحسب خصوص نحو وجوده وتشخّصه أن يكون تقرّره ووجوده لا في موضوع. والمحل إنما يكون موضوعاً للحالّ فيه، إذا كان مقوّماً لشخصيته ولماهيته جميعاً.

فإذن، المقولات الجائزات جنسان أقصيان، وكل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت أحد ذينك الجنسين الأقصيين لا محالة، فليُتثبت»[1].

وعلى هذا فلا يمكن التفرقة بين الجوهر والعرض، بأن الثاني منتزع من نحو وجود الشيء، فهومفهوم فلسفي، بخلاف الأول، فيكون مفهوماً ماهوياً.

إلا أن صدر المتالهين حاول أن يفرّق بينهما بدعوى: «أن الاختلاف في أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف في الماهية، فإن الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي؛ فإن الكميات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو

---

(١) كتاب القبسات، الميرداماد، ص ٤٠.

خاص من الوجود لذاتها، والكيفيات أيضاً كذلك، وكذا الأعراض النسبية على اختلاف معانيها، لها أنحاء أُخر من الوجود أضعف من الكل، حتى زعم بعض الناس أن وجوداتها ليست إلا في العقل. فليس للأعراض كلها ماهية مشتركة بين الجميع يتصوّرها العقل مجرّدة عن الخصوصيات، كما في الجوهر»[1].

وحاصل كلامه أن الماهيات لما كانت أموراً اعتبارية على مبنى الحكمة المتعالية، والمفروض أنها منتزعة من الوجودات الخارجية، فاختلاف الوجودات إذن يوجب اختلاف الماهيات، ضرورة اختلاف الأمور الانتزاعية بسبب اختلاف مناشئها.

لكن لو تمّ هذا الكلام في «مقام الفرق بين الجوهر والعرض، فإن ما ذكره يأتي في الجوهر، حيث إن الجواهر أيضاً مختلفة في نحو الوجود الذاتي، كيف وشدة وجود العقول القاهرة دعت مؤسس الإشراق إلى القول بأنها لا ماهية لها، بل النفوس الناطقة المعبّر عنها بلسانه بالأنوار الأسفهبدية أيضاً كذلك، فكم فرق بين وجودهما وبين وجود الهيولى الذي هو في مرتبة ضعيفة، حتى يقال بأنها ليست بموجودة، وأنها قوة الوجود، كما يقول المصنف (السبزواري):
وقوة الوجود نحو أيسها.

فاختلاف وجود الجواهر، يوجب اختلاف ماهياتها، فيصح أن يقال: ليس لها ماهية مشتركة بين الجميع يتصوّرها العقل مجرّدة عن الخصوصيات، فيكون حالها حال الأعراض بعينه»[2].

من هنا لابد أن نختار أحد أمرين:

- إما أن نقول: إن كلاً من الجوهر والعرض مفهوم فلسفي، فتكون

---

(١) نقلاً عن درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، ج١، ص٣٩٣.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٩٣.

المقولات أكثر من عشر. وهذا ما يستفاد من بعض كلمات بهمنيار في التحصيل: «قد سبق تحديد العرض ونسبته إلى المقولات التسع، ولعل نسبة الجوهر إلى ما تحته، في أن الجوهر لازم، نسبة العرض إلى ما تحته، فإنك إذا قلت: إن الجوهر هو ما إذا وُجد، كان وجوده لا في موضوع، فقد أخذت في حدّه الوجود.... فيشبه أن يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره مما هو تحت الجوهر»(١).

• أو نقول: إن كلاً منهما مفهوم ماهويّ، فتكون المقولات العالية اثنتين، كما اختاره صاحب القبسات. قال الآملي في تعليقته: «وبالجملة فليس عندي وجه في حصر المقولات في العشر كما هو المشهور، بل ينبغي حصره إما في الاثنتين، بجعل الماهية المشتركة بين الجواهر جنساً، والمشتركة بين الأعراض، جنساً آخر، وإما في أربع عشر، بجعل أنواع الجواهر أجناساً عالية، كما في الأعراض، ولكن الأمر في ذلك سهل كما لا يخفى»(٢).

• قوله (قُدّس سرّه): **«لا في موضوع»**.

المراد من الموضوع هنا، هو المحل المستغني، كما أشرنا سابقاً. «وهذا أحد معاني الموضوع، فإنه قد يُطلق على ما يقابل المحمول، وعلى موضوع العلم، بناءً على كونه بمعنىً آخر غير ما يقابل المحمول، وعلى المادة والهيولى، وعلى مثل النفس أيضاً، والنسبة بينه وبين المحلّ بالعموم والخصوص المطلق، لأن المحلّ له فردان: المحل المستغني ويعبّر عنه بالموضوع، والمحلّ المحتاج إلى الحالّ، ويعبَّر عنه بالمادة والهيولى. وإلى هذا أشار المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد بقوله: (والموضوع والمحلّ يتعاكسان وجوداً وعدماً).

---

(١) التحصيل، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهري، ص٣٥٢.

(٢) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، ج١، ص٣٩٤.

والمراد من الاستغناء هنا الاستغناء في الوجود والتشخّص المساوق له، وإن احتاج إلى الحالّ في التشخّص التكثّري في بعض الأحيان، ومن هنا جعلوا الموضوع من جملة مشخّصات العرض، مع جعل كثير منهم الوضع والكم والكيف والأين ونحوها من العوارض المشخّصة»[1].

• قوله (قُدِّس سرُّه): **«ومستندهم فيه الاستقراء»**.

المشهور بين المحققين أن المستند في هذه العشرة، هو استقراء ما هو بيّن أو مبيّن من الماهيات الموجودة في العالم الإمكاني، ولم يقم أي برهان عقلي لنفي جنس آخر يندرج تحته نوع أو أنواع أُخر لم نعرفها بعد. قال الحلي في نهاية المرام: «وإنما يتمّ الحصر لو لم يوجد جنس خارج عنها، ولا برهان عليه سوى الاستقراء»[2].

قوله (قُدِّس سرُّه): **«وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية..»**.

قال في الأسفار: «ومن الناس من جعل المقولات أربعاً، الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنساً للسبعة الباقية، ووافقهم صاحب البصائر»[3] ثم أورد عليه بأن «النسبة ليست أمراً مستقل الماهية يمكن تعقلها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه، ولا أيضاً يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين، وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء، ولا أيضاً يمكن اعتبارها من حيث هي معزولاً فيه النظر عما عداه، فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء، فالنسبة لا

---

(١) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي أشتياني، ص٤٦٤.

(٢) نهاية المرام في علم الكلام، ج١، ص٣١٥.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، ص٤.

تكون جنساً أو نوعاً محمولاً على ما تحتها إلا مأخوذاً معها جنس ما هي نسبة له أو نوعه، فكون النسبة جنساً أونوعاً أو شخصاً لا يستصحّ ولا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة أحد هذه الأمور»[1].

قوله (قُدِّس سرُّه): **«وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة».**

نسب صدر المتألهين في الأسفار هذا القول إلى شيخ الإشراق السهروردي، قال بعد أن ذكر كلام صاحب البصائر: «وصاحب المطارحات جعلها خمسة، هذه الأربعة (الجوهر، الكم، الكيف، النسبة) والحركة، وله حجة على الحصر فيها»[2]. وتبعه على ذلك من جاء بعده، كالسبزواري في شرح المنظومة، والمصنف في المتن.

وتوضيح حجته في جعله الحركة مقولة مستقلة هو «أن الحركة موجودة، وليست من المقولات المذكورة، فهي بنفسها مقولة. أما أنها موجودة فبالضرورة والوجدان، وأما أنها ليست مندرجة تحت المقولات المذكورة، فلأنها ليست جوهراً كما هو واضح، ولا مندرجة تحت الكم لأنها ليست نفس الكم، وإن كان لها تقدير، لكنها متقدّرة بقدر المسافة بالعرض، ولا يلزم من كون الشيء متقدّراً بالعرض أن يكون كماً بالذات، ولا مندرجة تحت الكيف، فإن الكيف هيئة قارّة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها، وإن عرض لها النسبة إلى المحل، والحركة ليست قارّة»[3].

قال السهروردي في التلويحات: «ولما كان المحمول عليه الوجود، إما

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، ص٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٤.

(٣) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، ج١، ص٣٩٤.

موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر، وإما موجوداً فيه، إما غير قارّ الذات كالحركة، أو قارّها الذي لا يعقل إلا مع الغير وهو المضاف. والقار غير الإضافي، إما أن يوجب لذاته التجزّي والنسبة وهي الكمية، أو لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف، فانحصرت الأمهات من المقولات في خمسة»[١].

وأُورد على هذا البيان، بأن الحركة ليست من سنخ الماهيات، لتندرج في مقولة أو تكون هي بنفسها مقولة، بل هي نحو وجود الشيء، والوجود ليس مقولة؛ إذ المقسم للمقولات هي الماهية. وببيان آخر: إن الحركة هي وجود عالم الطبيعة، بناءً على ماذهب إليه الشيرازي من الحركة الجوهرية وسيلان وجود الطبائع. فالحركة ووجود عالم الطبيعة سيان مترادفان. قال في الأسفار: «إن الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود، ولا ماهية له إلا الكون المذكور، والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية، والطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن يكون خارجاً عن ماهية الأنواع. فالحركة ليست بجنس فضلاً عن أن تكون مقولة، والذي يذكر في مباحث الحركة أن وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلّقت به»[٢].

ثم إنه لابد أن يلتفت أنه بناءً على هذا القول، فإن مقولتي «أن يفعل» و «أن ينفعل» داخلتان تحت الحركة، وباقي المقولات العرضية غير الكم والكيف تحت «النسبة» وإن كانت عبارة التلويحات في موضعين، هي المضاف والإضافة. ومن الواضح أنهما غير النسبة التي جاءت في كلمات غيره. قال البخاري في شرح حكمة العين: «قيل: الأجناس العالية من الأعراض أربعة، لأن

---

(١) التلويحات، ص١١، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، التعليقة رقم: ١١٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤، ص٤

العرض إن امتنع ثباته لذاته فهو الحركة» وإنما قيّد امتناع الثبات بالذات احترازاً عن الزمان «وإلا فإن كان معقولاً بالقياس إلى غيره فهو النسبة، وإن لم يكن كذلك فهو الكم، إن قبل القسمة والتجزّي لذاته وإلا فهو الكيف» لمساواة الخارج عن القسمة إياه. «وأن يفعل وأن ينفعل داخلان تحت الحركة» بناءً على أن كلاً منهما هيئة غير قارّ الذات بل لا يزال متجدّده. «وسائرها» أي الأين والمتى والوضع والمضاف والملك «تحت النسبة» لأنها بأسرها تعقل بالقياس إلى الغير، غير أن ذلك الغير في المضاف هو نسبة أخرى»[1].

وقد نظم بعض هذه المقولات العشر بقوله:

إن المقولات قديم تحصر ... في العشر وهي عرَض وجوهر

فأول له وجود قاما ... بالغير والثاني لنفسٍ داما

ما يقبل القسمة في الذات فكمّ ... والكيف غير قابل بها ارتسم

أين حصول الجسم في المكانِ ... متى حصول خصّ بالزمانِ

ونسبة تكررت إضافة ... نحو أبوة أخا لطافة

وضع عروض هيئة بنسبةٍ ... لجزئه وخارج ذا ثبتِ

وهيئة بما أحاط وانتقل ... ملك كثوب أو إهاب اشتمل

أن يفعل: التأثير، أن ينفعلا ... تأثير ما دام كل كُملا[2].

---

(١) حكمة العين، العلّامة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني، الشرح: العلامة شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري، مقدمة وتصحيح: جعفر زاهدي، من انتشارات جامعة فردوسي، رقم٤٧، ص٢٦٤.

(٢) المقولات، محمد إبراهيم آيتي، ص٥٩

الفصل الثاني

في أقسام الجوهر

قسّموا الجوهر تقسيماً أولياً إلى خمسة أقسام: المادة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر.

فالعقل: هو الجوهر المجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً.

والنفس: هو الجوهر المجرّد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً.

والمادة: الجوهر الحامل للقوة.

والصورة الجسمية: الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاث.

والجسم: هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث.

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض، لأن الصورة هي الفصل مأخوذ بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة

الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر، كما عرفت في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة، في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس، لأن النفس فيما له نفس، صورة للنوع الجوهري، وفصول الجواهر ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر.

الشرح

عرض المصنّف في هذا الفصل لعدة أبحاث:

- تقسيم الجوهر إلى أقسامه الأولية.
- هل مستند هذه الأقسام، هو الاستقراء أم الحصر العقلي؟
- أن النفس والصورة غير داخلتين تحت مقولة الجوهر.

وسنحاول الوقوف على هذه الأبحاث وغيرها من خلال الأضواء التي نلقيها على النص.

أضواء على النص

قوله (قُدِّس سرُّه): «**أقسام الجوهر**».

الأقسام وإن كانت أعم من الأنواع، لأن التقسيم كما يمكن أن يكون لبيان الأنواع يمكن أن يكون لبيان الأصناف أو الأفراد، إلا أن المراد هنا هي الأنواع، وذلك لما اختاره المصنف من أن الجوهر مفهوم ما هويّ، نسبته إلى ما تحته نسبة الجنس إلى الأنواع.

قوله (قُدِّس سرُّه): «**قسّموا الجوهر تقسيماً أوليّاً**».

تقييد الأقسام بأنها أولية، للإشارة إلى أن هذا أول تقسيم للجوهر؛ من قبيل ما ذكرناه في تقسيم المسائل الفلسفية، حيث بيّنا أن الفرق بين التقسيمات

الأولية والثانوية، أن الأولية تعرض موضوع العلم مباشرة وبلا واسطة، بخلاف الثانوية، فإنها تعرض الموضوع مع الواسطة؛ لذا قلنا إن الموجود لا يمكن أن ينقسم مباشرة إلى حار وبارد، بل لابد من تقسيم الموجود الممكن إلى جوهر وعرض، ثم تقسيم الجوهر إلى جسم وغيره، ثم تقسيم الجسم إلى حار وبارد. وهذا معناه أن انقسام الموجود إلى حار وبارد ليس أولياً، بل هو ثانوي. كذلك في المقام، فإن الجوهر تارة ينقسم انقساماً أولياً، أي أن هناك محمولات تعرض موضوع المسألة بلا واسطة، وأخرى ثانوياً، أي ما يعرضه مع الواسطة، وهذه الأقسام المذكورة (المادة، الصورة، الجسم، النفس، العقل) ينقسم إليها الجوهر انقساماً أولياً أي بلا واسطة، ثم نقسم كل قسم تقسيمات أخرى؛ من قبيل: الجسم إما جماد وإما نامٍ، والنامي إما نبات أو حيوان، والحيوان إما ناطق أوغيره... وهكذا، فهذه كلها انقسامات ثانوية للجوهر، ولا علاقة لنا ببحثها في هذا الفصل، وإنما نريد الوقوف على الأقسام الأولية التي ينقسم إليها الجوهر.

قوله (قُدِّس سرُّه): **«إلى خمسة أقسام».**

آمنت المدرسة المشائية بأن الأنواع التي تقع تحت الجوهر خمسة. والمتتبع لكلمات أتباع هذه المدرسة يجد بيانات متعددة لكيفية تقسيم الجوهر للحصول على هذه الأقسام. قال التهانوي في موسوعته: «قال الحكماء: الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر، فصورة إما جسمية أونوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر فهيولى، وإن كان مركّباً منهما فجسم، وإن لم يكن كذلك أي لا حالاً ولا محلاً ولا مركّباً منهما، فإن كان متعلّقاً بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف والتحريك فنفس، وإلا فعقل. وإنما قيّد التعلّق بالتدبير والتصرّف والتحريك، لأن للعقل عندهم تعلّقاً بالجسم على سبيل التأثير»[1].

---

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، العلامة التهانوي، ج١، ص٦٠٥.

وقريب منه ما جاء في إلهيات الشفاء قال: «إن كل جوهر فإما أن يكون جسماً، وإما أن يكون غير جسم، فإن كان غير جسم، فإما أن يكون جزء جسم، وإما أن لا يكون جزء جسم، بل يكون مفارقاً للأجسام بالجملة. فإن كان جزء جسم، فإما أن تكون له علاقة تصرّفٍ ما في الأجسام بالتحريك، ويسمى نفساً، أو يكون متبرئاً عن المواد من كل جهة ويسمى عقلاً»(١).

إلا أن الطوسي في متن التجريد بيّن هذا التقسيم بنحو آخر؛ قال: «وهو إما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل، أو في ذاته وهو النفس؛ أو مقارن، فإما أن يكون محلاً وهو المادة، أو حالاً وهو الصورة، أو ما يتركّب منهما وهو الجسم»(٢).

ثم إنه لابد أن يعلم أن أقسام الجوهر إنما تكون خمسة بناءً على ما ذهب إليه أتباع الحكمة المشائية من وجود المادة الأولى (الهيولى) كجزء في الماهيات الجوهرية المادية، ولابد من جزء آخر هي الصورة، كما سيأتي بحثه في الفصل الرابع من هذه المرحلة. وإلا لو أنكرنا ذلك كما هو مختار شيخ الإشراق والمحقق الطوسي، فإن الأقسام تصير ثلاثة: المجردات التامة (العقول)، النفوس، الجواهر الجسمانية. ولكنه أثبت نوعاً آخر من الموجودات عدّها واسطة بين المجرّدات التامة والمادي المحض سمّاها «الأشباح المجردة» و «الصور المعلّقة» والتي عُرفت فيما بعد في اصطلاح المتأخرين باسم «الجوهر المثالي والبرزخي»، وهي التي لها صفات الأجسام على نحو الثبات. وسيأتي الحديث عنه في الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية عشرة. قال الأشتياني في تعليقته على شرح المنظومة: «هذا التقسيم على مذاق المشائي

(١) الشفاء، الإلهيات: ابن سينا، الفصل الأول من المقالة الثانية، ص٥٧.
(٢) تجريد الاعتقاد، الطوسي، المسألة الأولى من الفصل الأول من المقصد الثاني.

القائلين بتركّب الجسم من الهيولى والصورة، وأما على مذاق المنكرين للهيولى والصور النوعية، فلا يتمشى هذا التقسيم عندهم، اللهم إلا أن تجعل المادة بالمعنى الأعم من محل الأعراض والصور، فيشمل الجسم المطلق ولو كان بسيطاً عندهم، من جهة محلّيته للأعراض...»[1].

قوله (قُدِّس سرُّه): **«ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان».**

ظاهر عبارات القوم في بيان كيفية التقسيم يوحي أن الحصر في هذه الخمسة عقلي دائر بين النفي والإثبات، إلا أن الأمر ليس كذلك؛ قال في نهاية الحكمة: «وليس التقسيم عقلياً دائراً بين النفي والإثبات، فإن الجوهر المركب من الجوهر الحالّ والجوهر المحلّ ليس ينحصر بحسب الاحتمال العقلي في الجسم. فمن الجائز أن يكون في الوجود جوهر مادي مركّب من المادة وصورة غير الصورة الجسمية، لكنهم قصروا النوع المادي الأول في الجسم، تعويلاً على استقرائهم»[2].

قوله (قُدِّس سرُّه): **«فالعقل: هو الجوهر المجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً».**

العقل «موجود ممكن ليس جسماً ولا حالاً فيه ولا جزءاً منه، بل هو جوهر مجرّد في ذاته، مستغنٍ في فاعليته عن آلات جسمانية. وبعبارة أخرى: هو الجوهر المجرّد في ذاته وفعله، أي لا يكون جسماً ولا جسمانياً، ولا يتوقف أفعاله على تعلّقه بجسم، وبعبارة أخرى: فهو جوهر مجرّد غير متعلّق بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف، وإن كان متعلّقاً بالجسم على سبيل التأثير. فبقيد الجوهر خرج العرض، وبقيد المجرّد خرج الهيولى والصورة والجسم، وبالقيد الأخير

---

(١) تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ص٤٦٤.

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الثالث من المرحلة السادسة، ص٩٣.

خرج النفس الناطقة»[١].

وقال صدر المتألهين في شرحه لأصول الكافي: «العقل: هو الموجود الذي لا تعلّق له بشيء إلا بمبدعه، وهو الله القيوم، فلا تعلّق له بموضوع كالعرض، ولا بمادة كالصورة. ولا ببدن كالنفس، وليس له كمال بالقوة، ولا في ذاته جهة من جهات العدم والإمكان والقصور إلا ما صار منجبراً بوجوب وجود الحق تعالى، ولهذا يقال لعالمه عالم الجبروت، وكله نور وخير، لا يشوبه شوب ظلمة وشر إلا ما احتجب بسطوة الضوء الأحدي والشعاع الطامس القيومي، وهو أمر الله وكلمته»[٢].

والحاصل أن خصائص هذا المعنى من العقل ـ المصطلح عليه في الإلهيات بالمعنى الأخص ـ هي:

- أنها ليست حادثة؛ لأن الحدوث يستدعي مادة.
- ليست كائنة ولا فاسدة. إذ ذاك عبارة عن ترك صورة ولبس أخرى، فلا يتصوّر ذلك إلا في المركّب المشتمل على جهتي قبول وفعل.
- نوع كل عقل منحصر في شخصه لأن التكثّر الفردي إنما يكون بالمادة، ولا مادة هناك.
- ذاتها جامعة لكمالاتها، أي ما يمكن أن يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائماً، وما ليس حاصلاً لها فهو غير ممكن.
- أنها عاقلة لذواتها.

---

(١) موسوعة كشاف الاصطلاحات، مصدر سابق، ج٢، ص١١٩٤.

(٢) شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، كتاب العقل والجهل، ج١، ص٢٢٧، عني بتصحيحه: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی.

وهذا المعنى من العقل أثبته الحكماء، واختلف المتكلمون فيه. فبعضهم قال: لم يثبت وجوده بدليل «فجاز أن يكون موجوداً، وأن لا يكون موجوداً، سواء كان ممكناً أو ممتنعاً، ومنهم من جزم امتناع الجوهر المجرد»[١]. ومنهم من ذهب إلى أن إثبات مثل هذا الجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً «مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين، والأصول المقررة الإسلامية، حيث لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى»[٢].

إلا أنه وإن لم يقبل هذه الخصائص التي أثبتها الفلاسفة للعقول، لكنه رضي أن تكون أكثر هذه الخصوصيات ثابتة لأرواح النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليهم السلام). قال (قدس سره) في «مرآة العقول»: «فاستمع لما يُتلى عليك من الحق الحقيق بالبيان، وبأن لا يبالى بما يشمئز عنه من نواقص الأذهان:

فاعلم أن اكثر ما أثبتوه لهذه العقول، قد ثبت لأرواح النبي والأئمة (عليهم السلام) في أخبارنا المتواترة على وجه آخر، فإنهم أثبتوا القِدم للعقل، وقد ثبت التقدّم في الخلق لأرواحهم، إما على جميع المخلوقات، أو على سائر الروحانيين في أخبار متواترة. وأيضاً أثبتوا لها التوسّط في الإيجاد أو الاشتراط في التأثير، وقد ثبت في الأخبار كونهم علة غائية لجميع المخلوقات، وأنه لولاهم لما خلق الله الأفلاك. وأثبتوا لها كونها وسائط في إفاضة العلوم والمعارف على النفوس والأرواح، وقد ثبت في الأخبار أن جميع العلوم والحقائق والمعارف بتوسّطهم يفيض على سائر الخلق حتى الملائكة والأنبياء.

---

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص١١٩٤.

(٢) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ج١، ص١٠١.

والحاصل أنه ثبت بالأخبار المستفيضة: أنهم (عليهم السلام) الوسائل بين الخلق وبين الحق في إفاضة جميع الرحمات والعلوم والكمالات على جميع الخلق، فكلّما يكون التوسّل بهم والإذعان بفضلهم أكثر، كان فيضان الكمالات من الله تعالى أكثر... فعلى قياس ما قالوا: يمكن أن يكون المراد بالعقل، نور النبي (صلوات الله عليه وآله) الذي انشعبت منه أنوار الأئمة (عليهم السلام)، واستنطاقه على الحقيقة، أو بجعله محلًّا للمعارف الغير المتناهية...»[١].

إلا أنه قد يقال كما قيل: إن الحكماء قد صرّحوا بأن المراد من العقل في اصطلاح الفلاسفة هو «المَلَك» في اصطلاح الشريعة، كما أشار إليه جملة منهم. قال الشعراني في تعليقاته على شرح أصول الكافي: «فإن تأثير العقل نظير تأثير الدواء في دفع المرض، وتأثير الرياح في إثارة السحاب في قوله تعالى: ﴿يُرْسِلُ ٱلرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً﴾[٢]، فكما أن الاعتقاد بتأثير هذه بإذن الله ليس كفراً، كذلك الاعتقاد بتأثير العقول بإذن الله ليس كفراً. وتأثيرهم نظير تأثير الملائكة الموكّلين، بل العقول هم الملائكة، والفرق بالاصطلاح»[٣]. وقال التهانوي في الكشاف: «وفي حاشية شرح هداية الحكمة: هذا الجوهر يسمّيه الحكماء عقلاً، ويسمّيه أهل الشرع مَلَكاً»[٤].

---

(١) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، العلامة المجلسي، ج، ص٢٩؛ بحار الأنوار، المجلسي، ج١، ص١٠٣.

(٢) الروم: ٤٨.

(٣) شرح جامع لأصول الكافي والروضة، المولى محمد صالح المازندراني، مع تعاليق علمية للعالم المتبحّر الحاج الميرزا أبي الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية في طهران، ج١، ص٧١.

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص١١٩٤.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان يلزم من إثبات مجرّد سوى الله إنكار ضروريات الدين، فإن تغيير الاسم من العقل إلى النور لا يغيّر من المحذور شيئاً[١].

وأما قوله (قُدِّس سرُّه): «لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله» فلم يقبله كثير من محققي المتكلمين. قال المازندراني في شرحه على أصول الكافي: «وقد يُطلق العقل على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته وفعله، ويقال إنه أول خلقٍ من الروحانيين، وإنه كثير العدد كثرة لا مثل كثرة الأشخاص المندرجة تحت نوع واحد، ولا مثل كثرة الأنواع المندرجة تحت جنس واحد، لأن تلك الكثرة من توابع المادة، والعالم القدسي منزّه عنها، بل هي مراتب وجودية نورانية بسيطة، مختلفة في الشدة والضعف في النورية، متفاوتة في الكمال والقرب إلى نور الأنوار، وأنه (العقل) روح النفس الناطقة، وحالة لها ومتعلّق بها كتعلّق النفس بالبدن، وبإضاءاته وإشراقاته تضيء النفس وتشرق وتبصر ما في عالم الملك والملكوت، وتعرف منافعها ومضارّها، فتطلب الأول وتجتنب عن الثاني، وإنه لا بُعد في ذلك التعلّق، لأنه إذا جاز تعلّق النفس بالبدن مع المباينة بينهما في التجرّد والمادية، جاز تعلّق ذلك الجوهر بالنفس مع المناسبة بينهما في التجرّد بالطريق الأولى.

والحق أن وجود ذلك الجوهر أمر ممكن، دلّ عليه ظاهر كثير من الروايات»[٢].

وكيفما كان الأمر فسوف نتوّفر على تحقيق مثل هذه المسائل في الإلهيات بالمعنى الأخص إن شاء الله تعالى.

---

(١) بحار الأنوار، حاشية الطباطبائي، ج١، ص١٠٤.

(٢) شرح جامع لأصول الكافي والروضة، المازندراني، ج١، ص٧٠.

اصطلاحات أخرى للعقل

ثم إنه لابد من الالتفات إلى أن لمصطلح العقل إطلاقات أخرى في كلمات القوم:

• «الغريزة التي بها يمتاز الإنسان عن البهائم، ويستعدّ لقبول العلوم النظرية والصناعات الفكرية، ويستوي فيها الأحمق والذكي، ويوجد في النائم والمغمى عليه والغافل، وكما أن الحياة غريزة في الحيوان يفعل بها ويتهيأ جسمه للحركات الاختيارية والإدراكات الحسية، فكذلك هذا العقل غريزة يتهيأ بها الإنسان لاكتساب العلوم النظرية. فكما أن المرآة تمتاز عن سائر الأجسام بصفة مخصوصة كالصقالة بها تحصل فيها حكاية الصور والألوان، وكذلك العين تفارق الأعضاء بصفة غريزية، بها استعدت للرؤية، فنسبة هذه الغريزة في استعدادها لانكشاف العلوم، كنسبة المرآة إلى صور الألوان، ونسبة العين إلى صور المرئيات.

والعقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء في كتاب البرهان، ويعنون به قوة النفس التي بها يحصل اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكر، بل بالفطرة والطبع، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت.

• العقل الذي يُذكر في كتاب الأخلاق، ومرجعه إلى جودة الروية وسرعة التفطّن في استنباط ما ينبغي أن يُؤثَر أو يُتجنَّب، وإن كان في باب الأغراض الدنياوية وهوى النفس الأمارة بالسوء، فإن الناس يسمّون من له هذه الروية المذكورة عاقلاً، وأما أهل الحق فلا يسمّون هذه الحالة عقلاً، بل أسماء أُخر كالنكراء أو الشيطنة أو الدهاء أو شبه هذه الأسماء.

فهذا معنى العقل المستعمل في هذا الموضع ومرجعه إلى التعقل للأمور والقضايا المستعملة في كتب الأخلاق، التي هي مبادٍ للآراء والعلوم التي لنا أن

نعقلها لنفعلها أو نتجنب عنها. ونسبة هذه القضايا إلى العقل المستعمل في كتب الأخلاق كنسبة تلك العلوم الضرورية إلى العقل المستعمل في كتاب البرهان.

● العقل الذي يُذكر في كتاب النفس، وهو يطلق على أربعة أنحاء ومراتب: عقل بالقوة، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد»[1] وسيأتي الحديث عن هذه المراتب في الفصل الخامس من المرحلة الحادية عشرة.

إلى هنا انتهينا من بحث إطلاقات العقل في كلمات القوم. نعم يبقى الكلام في إثبات العقل بحسب هذه الاصطلاحات، وهي موكولة إلى محلها المناسب، لكن المصنف سيقف في الفصل الثامن من هذه المرحلة عند إثبات العقل بالمعنى المصطلح في فن الربوبيات، وسيأتي.

● قوله (قُدِّس سرُّه): **«والنفس: هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً»**.

لم يعرض المصنف في كتابي «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» لأبحاث علم النفس الفلسفي؛ لذا نحاول أن نقف على بعض الرؤى الإجمالية لهذه الأبحاث كلما سنحت الفرصة لذلك، من خلال الإشارات التي تأتي في المتن.

قال الرازي في المباحث المشرقية: «الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصّه، وباعتبار إضافته إلى غيره اسم آخر، كالفاعل والمنفعل والأب والابن، وقد لا يكون له اسم إلا باعتبار الإضافة، كالرأس واليد والجناح. فمتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها بما هي مضافة، أخذنا الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها، لأنها ذاتيات لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود. والنفس في بعض الأشياء كالإنسان قد تتجرّد عن البدن ولا تتعلق

---

(١) شرح أصول الكافي، صدر الدين الشيرازي، ج ١، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٦.

به، لكن لا يتناوله اسم النفس إلا باعتبار تعلّقها به، حتى إذا انقطع ذلك التعلّق أو قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس إلا باشتراك اللفظ، بل الاسم الخاص به حينئذ هو العقل. فما ذُكر في تعريف النفس ليس تعريفاً لها من حيث ماهيتها وجوهرها، بل من حيث إضافتها إلى الجسم الذي هي نفس له، فوجب أن يُؤخذ الجسم في تعريفها، كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث إنه بانٍ، وإن لم يجز أخذه في حدّه من حيث إنه إنسان»[1].

وتنقسم النفس عندهم إلى أرضية وسماوية فلكية، والأرضية إلى نباتية وحيوانية وإنسانية. توضيح ذلك: «أن الأفعال الصادرة عنه على وتيرة واحدة كما للأفلاك، وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة، بل على جهات مختلفة كما للإنسان والحيوانات. ومنها ما لا يصدر عن إرادة وادراك، وينقسم إلى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية، كما يكون للبسائط العنصرية من الميل إلى المركز أوالمحيط، وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة، بل على جهات مختلفة، كما يكون للنبات والحيوان من أفاعيل القوة التي توجب الزيادة في الأقطار المختلفة. والقوة السخرية خُصّت باسم الطبيعة والبواقي باسم النفس»[2].

والتعريف المذكور في المتن إنما هو للنفس الإنسانية، وقد اختلفت كلمات المتقدمين والمتأخرين في بيان حقيقتها. قال البهائي في «الأربعون»: «وقد تحيّر العقلاء في حقيقتها (النفس) واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفتها، حتى قال بعض الأعلام: إن قول أمير المؤمنين عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربّه) معناه أنه كما لا يمكن التوصّل إلى معرفة النفس لا يمكن التوصل إلى معرفة الرب، وقوله (عز وعلا): ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ

---

(١) المباحث المشرقية، ج٢، ص٢٢٦.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، ج١، ص١٧١٦.

﴿ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1] مما يعضد ذلك.

والأقوال في حقيقتها متكثّرة، والمشهور أربعة عشر قولاً ذكرناها في المجلد الرابع من المجموع الموسوم بـ (الكشكول)»[2].

وقد أشار الحلّي في «كشف الفوائد» إلى أكثر هذه الأقوال بقوله: «وقد اختلف الناس في ماهيته اختلافاً عظيماً، وتقريره أن نقول: إن الإنسان إما أن يُقال إنه جسم، أو جسماني، أو مجرد، أو مركب من هذه الأقسام، تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً. وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام قوم.

أما القائلون بأنه جسم فقد اختلفوا:

• فذهب أكثر المعتزلة إلى أنه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس المشاهد بجملته، لأن العقلاء إذا أشاروا إلى المخاطبة أو الإخبار عن أنفسهم، فإنما يشيرون إليه. ويُضعَّف بأنه يزيد وينقص، وتتبدّل الأجزاء بالبعديّة. (توضيحه: قوله: «وتتبدّل الأجزاء بالبعديّة» صغرى قياس كُبراه مطويّة لوضوحها، وصيغته: الهيكل المحسوس متبدّل، وكل متبدّل لاتمكن الإشارة إليه، لأن الإشارة لن تكون حينئذ إلى أمر واحد في جميع الحالات، فالنتيجة: أن الهيكل المحسوس غير مشار إليه، وإنما المشار إليه في المخاطبة أو الإخبار هو أمر آخر، واحد في جميع الحالات، سليم عن التبدّل).

• وذهب آخرون من المتكلمين ـ وهو الذي اخترناه ـ بأنه عبارة عن أجزاء أصلية في هذا البدن باقية من أول عُمره إلى آخره، لا يتطرّق إليها الزيادة والنقصان ولاتتبدّل. وعند الموت تُعدم إن قلنا بجواز إعادة المعدوم، ثم

---

(١) الإسراء: ٨٥

(٢) الأربعون، الشيخ البهائي، ١٠٣٠هـ، صححه وأخرجه الأستاذ عبد الرحيم العقيقي، دفتر نشر نويد إسلام، ص٢٤٨.

يوجدها الله تعالى وقت الإعادة. وتتفرق وقت الموت، إن قلنا بامتناعه، ثم يوجد الله تعالى تأليفاً آخر وقت الإعادة، لأنا لاندرك الجزئيات والأمور الجسمانية، والمجرّد لم يثبت برهان عليه، والجسمية بيّنًا بطلانها، فلم يبق سوى ما ذكرناه. (وحاصل دليل ما اختاره: أن ما ندركه من الإنسان لابد أن يكون ثابتاً غير متبدّل كما هو شأن كل مُدرَك، فليس هو جزئيات بدنه لتبدلها من أول عمره إلى آخره، وليس هو أمراً مجرداً عن المادة لعدم ثبوت وجود المجرّد، وليس هو هذا الهيكل المحسوس بجملته لتبدله كما تقدم، فلم يبق إلا أن يكون الأجزاء الأصلية فيه، الباقية من أول عمره إلى آخره).

• وذهب النظّام إلى أنه جسم لطيف في داخل البدن، سار في أعضائه، وإذا قُطع عضو تقلص مافيه إلى باقي ذلك الجسم، فإن قُطع بحيث ينقطع ذلك الجسم، مات الإنسان. وهو قريب من مذهب المتكلمين.

• وقال ابن الراوندي: إنه جزء لا يتجزأ في القلب؛ إذ لو كان مركّباً، جاز أن يحلّ في بعض منه علم، وفي بعض منه جهل. وهو ضعيف.

• وقال بعض الأطباء: إنه الدم لفوات الحياة بخروجه.

• وقال آخرون منهم: إنه الروح، وهي عبارة عن جوهر مركّب من بخارية الأخلاط ولطيفها، مسكنُهُ الأعضاء الرئيسة، التي هي: العقل والدماغ والكبد. وهي من هذه الأعضاء الرئيسة تسري إلى الأعضاء المرؤوسة في العروق والأعصاب.

هذا هو الظاهر من أقوال من ذهب إلى أن الإنسان جوهر جسماني، وأما القائلون بأنه عرض، فقد اختلفوا:

• فقال بعضهم: إنه المزاج الإنساني، وهو كيفية متوسطة بين كيفيات متضادّة لحصول الموت بفساده.

• وقال بعضهم: هو تخاطيط الأعضاء، وتشكّل الإنسان الذي لا يتغيّر من أول عمره إلى آخره.

• وقال آخرون: إنه الحياة، وهي عرض قائم بالبدن، لحصول الموت عند فقدها»[1].

وذهب بعض المتكلمين إلى أن النفس «جوهر لطيف نوراني مدرك للجزئيات والكليات، حاصل في البدن، متصرّف فيه، غني عن الاغتذاء، بريء عن التحلّل والنماء، ولم يبعد أن يبقى مثل هذا الجوهر بعد فناء البدن، ويلتذ بما يلائمهُ، ويتألم بما يباينه»[2].

«إلا أن الذي عليه المحققون من أعاظم الحكماء الإلهيين وأكابر الصوفية والإشراقيين، وعليه استقر رأي أكثر متكلمي الإمامية كالشيخ المفيد وبني نوبخت والمحقق نصير الملّة والدين الطوسي، والعلامة جمال الدين الحلي، ومن الأشاعرة الراغب الأصفهاني وأبي حامد الغزالي والفخر الرازي، وهو المذهب المعضود الذي أشارت إليه الكتب السماوية، وانطوت عليه الأنباء النبوية، وعضدته الدلائل العقلية، وأيدته الأمارات الحدسية، والمكاشفات الذوقية، أن النفس الإنسانية غير داخلة في البدن بالجزئية والحلول، بل هي بريّة عن صفات الجسمية، منزّهه عن العوارض المادية، متعلّقة به تعلّق التدبير والتصرّف فقط»[3].

---

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للمحقق الطوسي والعلامة الحلّي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي العاملي، ص٣٢٧.

(٢) بحار الأنوار، المجلسي، ج١، ص٧٨.

(٣) عيون مسائل النفس، آية الله حسن زادة آملي، مؤسسة انتشارات امير كبير، ص١١٦.

وسبب التعلّق «توقّف كمالاتها ولذّاتها الحسيّتين والعقليّتين على البدن، فإن النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكّنة من تحصيلها بالآلات والقوى البدنية، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾[١]».

والحاصل أن التعريف المذكور في المتن هو مختار الحكماء ومن تبعهم من المتكلمين، وإن وقع الخلاف بين أرسطو، حيث ذهب إلى أن النفس الإنسانية جوهر حادث بحدوث البدن، وهي مجردة ذاتاً حدوثاً وبقاءً، وإن كانت مادية في مقام الفعل؛ خلافاً لإفلاطون الذي كان يعتقد بوجود النفوس قبل الأبدان.

إلا أن صدر المتألهين الشيرازي، رغم موافقته للمشائين في حدوث النفس بحدوث البدن، لم يرتض كونها مجردة حدوثاً، بل آمن بأنها مادية في هذه المرحلة، نعم تكون مجرّدة بقاءً من خلال الحركة الجوهرية، لذا قال إن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

قال الأشتياني معلّقاً على التعريف الوارد في المقام: «هذا الرسم للنفس على مذاق القوم. وأما على مذاق التحقيق، فالنفس مفتاقة في بدو وجودها إلى المادة والمحل، من جهة كونها جرمانية الحدوث روحانية البقاء، والاضافة إلى البدن مقومة لها»[٢]. ولعلنا نوفق للتوفر على البحث في هذه المسائل في الأبحاث اللاحقة إن شاء الله.

● قوله (قُدِّس سرُّه): «**والمادة هي الجوهر الحامل للقوة**».

«المادة الهيولى، وهي ـ كما يعتقدون ـ جوهر مبهم لا فعلية له، وهو

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧١٧. والآية ٧٨ من سورة النحل.

(٢) تعليقة على شرح منظومة الحكمة، الأشتياني، ص ٤٦٥.

موجود في جميع الأجسام، أعم من الفلكي والعنصري، إلا أن المادة لأي فلك لاتقبل سوى صورتها الخاصة، ومن هنا يرون من المستحيل جريان الكون والفساد والخرق والالتيام في الأفلاك، أما المادة العنصرية فهي تقبل ألواناً مختلفة من الصور عدا الصورة الفلكية، ولهذا يصبح عالم العناصر هو عالم التحوّلات والتبدّلات والكون والفساد»[1]. وسيأتي الحديث عن المادة الأولى والخلاف الموجود فيها بين المشائين والإشراقيين في الفصل الرابع من هذه المرحلة. أما فيما يتعلق بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، فهي أصول موضوعة مأخوذة من الهيئة والطبيعيات القديمتين، ولا مجال لها في الطبيعيات والفلكيات الحديثة.

• قوله (قُدِّس سرُّه): **«والصورة الجسمية: هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الامتدادات الثلاث».**

بعد أن كانت المادة هي الاستعداد المحض، الذي من خلاله يتحقق القبول، فإن الصورة الجسمية هي التي تعطي فعلية المادة من حيثية خاصة، وهي فعلية الامتدادات الثلاثة، الطول والعرض والعمق. أما الفعليات الأخرى، فإنها لا تتحقق إلا من خلال صورها النوعية الخاصة بها، كالصورة العنصرية، والمعدنية، والنباتية، والحيوانية، والإنسانية وغيرها. وهذا ما سيقع الحديث عنه مفصّلاً في الفصول القادمة.

• قوله (قُدِّس سرُّه): **«والجسم هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث».**

هذا ما سنقف عليه في الفصل اللاحق.

وقد لخص الحكيم السبزواري هذه الأقسام الخمسة للجوهر في منظومته الفلسفية:

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مصدر سابق، ج٢، ص١٧٢.

وجوهر كان محلّ جوهر هيولى أو حلّ به من صور
وجوهر ليس بذاك وبذا إن منهما ركب جسماً أخذا
ودونه نفس إذا تعلّق جسماً وإلا عقل المفارق [1]

• قوله (قُدِّس سرُّه): «**ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض....**».

ذكر المصنف في الفصل الخامس من المرحلة السابقة «أن الفصل غير مندرج تحت جنسه، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حدّه» وحيث إن الفصل هو الصورة مع اختلاف الاعتبار، كما سبق في الفصل الرابع من المرحلة السابقة، إذن لا يمكن للصورة أن تندرج تحت مقولة الجوهر، اندراج النوع تحت جنسه، وإلا للزم ترتب فصول غير متناهية. وتحقق أنواع غير متناهية في كل فصل، ويتكرر الجنس بعدد الفصول، وصريح العقل يدفعه، لأنه يجد أنه يعقله. ولو كان مركّباً من أجناس وفصول غير متناهية لم يمكن له تعقّله، لأن تعقّله عند ذلك لا يتم إلا بتعقل أمور غير متناهية، وتحققه في زمان متناه محال.

فإن قيل: بناءً على هذا يلزم اندراج الصورة الجسمية ـ المقوّمة للماهيات الجوهرية ـ تحت ماهية عرضية، لما تقدم من أن الماهيات الإمكانية تنقسم انقساماً أولياً إلى جوهر وعرض، وإذا لم تكن الماهية مندرجة تحت مقولة الجوهر، فلابد أن تكون تحت مقولة عرضية، وهذا معناه تقوّم الماهيات الجوهرية كالجسم بأمور عرضية، وهو محال؛ لما تقدم في الفصل الخامس من المرحلة الخامسة.

قلنا: إننا ذكرنا في بحث سابق أن الماهية الإمكانية لكي تندرج تحت

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علق عليه: آية الله حسن زاده الآملي، ج ١ و٢، ص ٤٦١.

واحدة من المقولات، لابد أن تكون مركبة من جنس وفصل، وإلا فلو كانت بسيطة فإنها لا تدخل تحت أي مقولة بالذات، والمفروض أن الصورة الجسمية يستحيل تركّبها من جنس وفصل، فلابد أن تكون بسيطة، ومع بساطتها لا يمكن أن تكون مندرجة تحت أي مقولة. وهذا لا ينافي حمل الجوهرية عليها حملاً شائعاً وبالعرض.

قال صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية: «واعلم أنه قد تقرر عندهم أن الجنس في المركّبات الخارجية مأخوذ من المادة، والفصل من الصورة، وثبت أيضاً أن الجنس عرضي بالقياس إلى الفصل، كما أن الفصل خاصة له. ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر وماهيته، بمعنى أن اندراجها تحت مفهوم الجوهر، كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي (أي يكون مفهوماً فلسفياً) لا كاندراج الأنواع تحت جنسها.

لا يقال: عدم كونها جوهراً في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضية، ويلزم منه تقوّم الجوهر بالعرض.

لأنا نقول: إن الماهيات البسيطة خارجاً وعقلاً، ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات، ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر، كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء، من أن المراد بانحصار الممكن فيها، هو أن كل ما له من الأشياء حدّ نوعي، فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حد، وإلا لزم التسلسل، بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لا بحدّها، كالوجود وكثير من الوجدانيات»[1].

قوله (قُدّس سرُّه): **«ويجري نظير الكلام في النفس».**

يجري نظير البيان السابق في النفس، لأنها ـ فيما له نفس ـ هي الصورة

---

(١) شرح الهداية الأثيرية، صدر الدين الشيرازي، الحجرية، ص٢٦٣.

للنوع الجوهري، والصورة هي الفصل مع اختلاف الاعتبار، وفصول الجواهر ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر كما تقدم.

وهناك بيان آخر أدق من الأول لإثبات هذا المدّعى، هو: «أنك لو نظرت حقّ النظر في ما بيّنه الشيخ الإلهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الإشراق، من كون النفس ومافوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الإشراق، وكونها إنيّة صرفة باصطلاح التلويحات، والمآل واحد، إذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة، وقد بُيّن بالأصول الإشراقية كون النور والوجود حقيقة واحدة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل، والاختلاف بين أفرادها ومراتبها، ليس بأمر ذاتي ولا بأمر عرضي، بل الاختلاف بينها إنما هو لمجرّد كمال بعضها ونقص الآخر في أصل الحقيقة النورية الوجودية، لعلمت منه أن الذوات المجرّدة النورية غير واقعة تحت مقولة، وإن كانت وجوداتها لا في موضوع، فعليك بهذه القاعدة، فإن لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم»[١].

وبهذا يتحصّل أن الأقوال في نسبة مفهوم الجوهر إلى ما يصدق عليه هي:

- أنه مفهوم فلسفي بالنسبة إلى جميع ما يصدق عليه، كمفهوم العرض.
- أنه مفهوم ماهويّ بالنسبة إلى جميع ما يندرج تحته.
- هو التفصيل بين بعض هذه الأقسام وبعضها الآخر، فهو جنس بالنسبة إلى المادة والجسم والعقل، وعرضي عام بالنسبة إلى الصورة الجسمية والنفس، وهو مختار المصنف في المتن. قال في نهاية الحكمة: «على أنك قد عرفت أن الصورة الجوهرية، ليست مندرجة تحت مقولة الجوهر، وإن صدق عليها الجوهر صدق الخارج اللازم»[٢].

---

(١) شرح الهداية الأثيرية، صدر الدين الشيرازي، الحجرية، ص٢٦٤.

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الثالث من المرحلة السادسة، ص٩٣.

الفصل الثالث

في الجسم

لاريب أنّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسمية ، التي هي الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث ، فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة ، وله وحدة اتّصالية عند الحسّ ، فهل هو متّصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحسّ ، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما هو عند الحسّ ؟

وعلى الأوّل ، فهل الأقسام التي له بالقوّة متناهية ، أو غير متناهية ؟

وعلى الثاني ، فهل الأقسام التي هي بالفعل ـ وهي التي انتهى التجزّي إليها ـ لا تقبل الانقسام خارجاً ، لكن تقبله وهماً وعقلاً ، لكونها أجساماً صغاراً ذوات حجم ، أو أنّها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً ، لعدم اشتمالها على حجم ، وإنّما تقبل الإشارة الحسّية ، وهي متناهية أو غير متناهية ؟ ولكلّ من الشقوق المذكورة قائل .

فالأقوال خمسة:

الأوّل: أنّ الجسم متّصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوّة متناهية. ونسب إلى الشهرستاني.

الثاني: أنّه متّصل حقيقة كما هو متّصل حسّاً، وهو منقسم انقسامات غير متناهية ـ بمعنى لا يقف ـ أي أنّه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عَرَضين ونحوه، حتّى إذا لم تعمل الآلات القطّاعة في تقسيمه لصغره، قسّمه الوهم، حتّى إذا عجز عن تصوّره؛ لصغره البالغ، حكم العقل كلّياً بأنّه كلّما قسّم إلى أجزاء، كان الجزء الحاصل، لكونه ذا حجم له طرف غير طرف، يقبل القسمة من غير وقوف، فإنّ ورود القسمة لا يعدم الحجم. ونسب إلى الحكماء.

الثالث: أنّه مجموعة أجزاء صغار صُلبة لا تخلو من حجم، يقبل القسمة الوهميّة والعقلية، دون الخارجية. ونُسب إلى ذي مقراطيس.

الرابع: أنّه مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنّما تقبل الإشارة الحسّية، وهي متناهية، ذوات فواصل في الجسم، تمرّ الآلة القطّاعة من مواضع الفصل. ونُسب إلى جمهور المتكلّمين.

الخامس: تأليف الجسم منها، كما في القول الرابع، إلّا أنّها غير متناهية.

ويدفع القولين الرابع والخامس: أنّ ما ادّعي من الأجزاء التي لا تتجزّأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقّق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي

والعقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها.

على أنّها لو كانت غير متناهية، كان الجسم المتكوِّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة، وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى وجوه من البراهين مذكورة في المطوّلات.

ويدفع القول الثاني، وَهن الوجوه التي أُقيمت على كون الجسم البسيط (وهو الجسم غير المؤلّف من أجسام مختلفة الطبائع، كأجسام العناصر الأوّلية) ذا اتّصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحسّ، وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربيات علمية ممتدّة، أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء صغار ذرّية، مؤلّفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزيّة ذات جرم، وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

ويدفع القول الأوّل، أنّه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، لجمعه بين القول باتّصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوّة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتّصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث، ثابت لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأوّلية التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، وإليها تتجزّأ الأجسام النوعية دون غيرها، على ما تقدّمت الإشارة إليه. وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاحٍ ما.

الشرح

عرض المصنّف في هذا الفصل للبحوث التالية:

الأوّل: تعريف الجسم.

الثاني: إثبات وجوده.

الثالث: الأقوال في حقيقته.

لكن قبل الدخول في بيان هذه الأمور، لابدّ من الإشارة إلى أنّ الذي يقع الحديث عنه هنا هو الجسم الطبيعي البسيط بحسب اصطلاح القوم، لا التعليمي ولا المركّب. حيث إنّ الجسم يطلق بنحو الاشتراك اللفظي على الجسم الطبيعي والتعليمي، والمراد من الأخير، هو الكمّية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي، كما سيأتي في الفصل التاسع من هذه المرحلة. والفرق بينهما واضح، فإنّ الشمعة الواحدة مثلاً، يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة، تختلف مساحة سطوحها، فيتعدّد الجسم التعليمي، وأمّا الجسم الطبيعي، ففي جميع الأشكال أمر واحد.

والمقصود من البسيط ما يقابل المركّب، قال التهانوي: «قسّموا الجسم الطبيعي، تارةً إلى مركّب يتألّف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، (فإنّ له أجزاء مختلفة الحقائق، كالجلد والعظم واللحم والدم وغيرها) وإلى بسيط وهو ما يتألّف منها كالماء، وقسّموا المركّب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري. وتارة إلى مؤلّف يتركّب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير المركّب من القطع الخشبية المتشابهة في الماهية، وإلى مفرد لا يتركّب منها»[1]. قال الحكيم السبزواري في شرح المنظومة: «المراد به

---

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٥٦٣.

(الجسم الطبيعي) الجسم البسيط، وهو ما لم يتألّف من أجسام مختلفة الطبائع، وإنّما خصصناه بالبسيط، لأنّه محلّ النزاع، ولم نجعل محلّ البحث الجسم المفرد، كما في الإشارات وغيره، لأنّه الذي لم يتألّف من أجسام، سواء كانت مختلفة الطبائع كالحيوان، أو متّفقتها كالسرير، وحينئذٍ يخرج قول ذي مقراطيس، لأنّ الجسم كالماء مثلاً عنده ليس بمفرد وإن كان بسيطاً، ونحن قد ذكرناه في جملة الأقوال، ومن خصّص الجسم الذي هو محلّ البحث بالمفرد، لم يذكره عند تعديد الأقوال»[1].

البحث الأوّل: تعريف الجسم

عُرِّف الجسم الطبيعي في كلماتهم بوجوه عديدة[2]. والمشهور بين الحكماء: «أنّه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. وإنّما اعتبر في حدّه الفرض دون الوجود، لأنّ الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة، ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والأسطوانة والمخروط المستديرين، وإن كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعّب مثلاً، فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه، لأنّها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها. واكتفى بإمكان الفرض، لأنّ مناط الجسميّة ليس هو فرض الأبعاد بالفعل، حتّى يخرج الجسم عن كونه جسماً، لعدم فرض الأبعاد فيه، بل مناطها مجرّد إمكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض»[3]. وهذا هو الذي اختاره المصنّف في نهاية الحكمة[4].

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢٠٨، الطبعة الحجرية.

(٢) المقولات، الآراء المرتبطة بذلك، دكتور محمد إبراهيم آيتي [بالفارسية].

(٣) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج٢، ص٥٦٢.

(٤) نهاية الحكمة، الفصل الرابع من المرحلة السادسة، ص٩٤.

وتصوير فرض الأبعاد المتقاطعة هو «أن تفرض فيه بُعداً كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك المبتدأ هو الطول، ثمّ يمكنك أن تفرض أيضاً بُعداً آخر مقاطعاً لذلك البُعد على قوائم، فيكون ذلك البُعد الثاني هو العَرْض. ويمكنك أن تفرض بُعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين البُعدين على قوائم تتلاقى الثلاثة على موضع واحد، ولا يمكنك أن تفرض بُعداً عمودياً بهذه الصفة غير هذه الثلاثة»[١].

ومنه تتّضح بعض التعاريف الأخرى التي جاءت في كلماتهم، كقولهم: «الجسم: جوهر طويل عريض عميق» أو «إنّ الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد»[٢] كما جاء في المتن، ولا يراد بالانقسام أنّه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنّه من شأنه أن يُفرض فيه ذلك.

فإن قيل: «هذا الحدّ صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق، لكونها قابلة للأبعاد.

قلنا: ليست قابلة لها بالذات، بل بواسطة الصورة الجسمية، والمتبادر من الحدّ إمكان فرض الأبعاد نظراً إلى ذات الجوهر، فلا يتناول ما يكون بواسطة.

فإن قلت: فالحدّ صادق على الصورة الجسمية فقط.

قلنا: لابأس بذلك، لأنّ الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتدّ في الجهات، أعني الصورة الجسمية. وأمّا أنّ هذا الجوهر قائم بجوهر آخر، فمما لا يثبت إلا بأنظار دقيقة في أحوال هذا الجوهر الممتدّ المعلوم وجوده بالضرورة»[٣].

---

(١) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، الفصل الثاني من المقالة الثانية، ص٦٣.

(٢) المباحث المشرقية، ج٢، ص٢.

(٣) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٥٦٢.

البحث الثاني: إثبات وجود الجسم

اتّفقت كلمة المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين بأنّ الجسم معلوم الوجود في الخارج بداهة، وذلك من خلال الحواس التي تدرك ذلك.

فإن قيل: إنّ ما يمكن إثباته من خلال الحواس الظاهرة، إنّما هو بعض الأعراض فقط، وأمّا إثبات شيء آخر هو الجوهر الجسماني، فلا يمكن ذلك. فمثلاً «عندما يتعلّق إدراكنا الحسّي بتفّاحة، فنحن نرى لونها وشكلها بواسطة العين، ونشمّ رائحتها بواسطة الأنف، ونُدرك نعومتها باللمس، ونشعر بطعمها بالذوق، ولكنّنا لا ندرك بأيّ حسّ أنّه علاوة على اللون والشكل والرائحة والطعم وأمثالها، يوجد شيء آخر يُسمّى جوهر التفّاحة يكون محلاًّ لهذه الأعراض.

وفي الجواب نقول: صحيح أنّنا لا نتمتّع بحسّ يدرك الجوهر، لكنّنا نفهم بعقولنا أنّ الموجود الخارجي، إمّا أن يكون حالة وصفة لشيء آخر، وهو بحاجة إلى موضوع يتّصف به، وفي هذه الصورة يكون عَرَضاً، وإمّا أن لا يكون بحاجة إلى موضوع وموصوف خارجي، وفي هذه الصورة نسمّيه الجوهر. إذن ما تتعلّق به إدراكاتُنا الحسّية إن كان عَرَضاً فهو قطعاً محتاج إلى موضوع جوهري، وإن لم يكن بحاجة إلى موضوع فهو بنفسه جوهر.

وعلى أيّ حال فمن وجهة نظر العقل لا مفرّ من التسليم بوجود الجوهر الجسماني، وأمّا تعيين الجواهر والأعراض الخارجية فهو مسألة أُخرى»[1].

لذا قال المصنّف في بحث سابق: «ووجود القسمين في الجملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوجوده من حيث لا يشعر». وقال هنا: «لا ريب أنّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج ٢، ص ١٧٤.

الجسمية». قال المحقّق الداماد في القبسات: «إنّ الجسم المعقول بذاته، محسوس بعوارضه، من السطوح والأضواء والألوان والأشكال وسائر الحسّيات. فإذا نال الحسّ تلك العوارض، وأدّاها إلى الجوهر العاقل (العقل)، حكم العقل أنّ هناك موجوداً متحيّزاً بالذات، موضوعاً لها، هو الشاغل للحيّز بالذات، والمتمادي المنبسط الذاهب بانبساطه وتماديه في الجهات، فهو المعبّر عنه بـ«الجسم». فالفارد منه يكون ما من ذاته الشاغلة للحيّز إلى جهة ما غير ما منها إلى سائر الجهات. وإلّا لم يكن يملأ المكان وينبسط في الجهات بالذات. وحيث ليس ما بالذات فليس ما بالعرض أيضاً. إذ ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطرية. فيلزم أن لا يكون هناك متمادٍ ينبسط في الجهات أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض، وذلك منصرح البطلان»[1].

وقال التهانوي: «والجسم معلوم بداهة، لا بمعنى أنّه محسوس صرف، لأنّ إدراك الحواسّ مختصّ بسطوحه وظواهره، بل بمعنى أنّ الحسّ أدرك بعض أعراضه كسطحه، وهو من مقولة (الكمّ) ولونه هو من مقولة (الكيف) وأدّى ذلك إلى العقل، فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكماً ضرورياً، غير مفتقر إلى تركيب قياسي»[2].

البحث الثالث: الأقوال في حقيقة الجسم

تعدّدت أقوال الفلاسفة والمتكلّمين في بيان حقيقة الجسم الطبيعي. وعدّ منها صاحب كتاب «المقولات»[3] عشرين قولاً، نحاول الوقوف على أهمّها:

---

(١) كتاب القبسات، الميرداماد، ص١٨٣.

(٢) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٥٦٢.

(٣) كتاب المقولات، ص١٢٠.

النظرية الأُولى: إنّ الجسم الطبيعي مركّب من مجموعة ذرّات، وهذه الذرّات نفسها ليست جسماً، أي ليس لها طول وعرض وعمق، ولذا لا تقبل الانقسام الذهني والرياضي، ولا تقبل القسمة الخارجية والعملية. فهذه الذرّات ذات وضع، أي أنّها تقبل الإشارة الحسّية. ثمّ إنّ هذه الأجزاء محدودة ومتناهية. والمتكلّمون المسلمون يناصرون هذه النظرية، ويسمّون هذه الأجزاء «الجزء الذي لا يتجزّأ» أو «الجوهر الفرد»[1].

قال الرازي في المطالب العالية: «أن يقال: الأجسام مركّبة تركيباً بالفعل من أجزاء متناهية، وهذا مذهب جمهور المتكلّمين، زعموا: أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء لا يقبل القسمة لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً. والفرق بين هذه الاعتبارات الأربعة أن نقول: أسهل وجوه القسمة هو الكسر، مثل انكسار الخزف والحجر، ثمّ يليه في الرتبة القطع، مثل القطعة من الذهب والحديد، فإنّها لا تنكسر إلّا أنّه يمكن قطعها بالآلات القطّاعة، ثمّ يليه في المرتبة الثالثة الوهم، لأنّ الشيء قد لا يكون قابلاً للقسمة الانفكاكية، مثل الفلك (الجسم الفلكي) فإنّه عند الفلاسفة لا يقبل الخرق والتمزّق، إلّا أنّه قابل للقسمة الوهمية، ثمّ يليه في الرتبة الفرض، وهو الجزء الذي يبلغ في الصغر إلى حيث يعجز الوهم عن تخيّله وتصوّره، وإذا كان كذلك امتنع حصول القسمة الوهمية فيه، لأنّ الشيء الذي لا يصل الوهم والخيال إلى تصوّره، فإنّه يمتنع حصول القسمة الوهمية فيه، إلّا أنّه يكون قابلاً للقسمة الفرضية، فإنّ الوهم والخيال وإن عجزا عن إدراكه وتصوّره، إلّا أنّه نفسه موصوف بكونه بحيث يتميّز أحد جانبيه عن الجانب الثاني».

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف، ص٤٠٨.

ثمّ قال: «إنّ الجوهر الواحد، هل له حظّ من الأطوال والعروض، فالكلّ أنكروه، إلّا أبا الحسين الصالحي من المعتزلة، فزعم أنّه لابدّ وأن يحصل له قدر من الطول والعرض والعمق»[١].

وقد استدلّ القائلون بالجوهر الفرد، بوجوه كثيرة لإثبات هذا المدّعى، وأجاب المنكرون لذلك بإجابات عديدة، يمكن الرجوع إلى كلمات الطرفين في المفصّلات[٢].

وممّن أفاض الكلام في ذلك، الرازي في مصنّفاته المختلفة حيث «دافع عنها في المطالب العالية، واختاره في المحصّل والتفسير الكبير والأربعين وكتابه الموسوم بالجوهر الفرد، وأنكره في المباحث المشرقية وشرح الإشارات، وتوقّف فيه في الملخّص ونهاية العقول، كما يقول: إنّه ليس أوّل من توقّف في هذه المعضلة، بل سبقه إمام الحرمين وأبو الحسين البصري»[٣]. ويمكن مراجعة أدلّة الطرفين والاعتراضات عليها، في نهاية المرام للعلّامة الحلّي[٤].

وأشكل المصنّف على هذه النظرية في المتن بأنّه: لا إشكال أنّ الجواهر الجسمانية التي نقف عليها من خلال حواسّنا، ونطلق عليها أسماء مختلفة، ماء، هواء، تراب، أرض.. تشغل حيّزاً في الواقع الخارجي، ولها حجم يمتدّ في الأبعاد الثلاثة، لذا عرّفه بعض المتكلّمين من الأشاعرة بأنّه «المتحيّز القابل

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السّقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ج٦، ص١٩.

(٢) الشفاء، الطبيعيّات، ابن سينا، الفصل الثالث من المقالة الثالثة، ج١، ص١٨٤؛ نقد المحصل، ص١٨٣؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص٨٣؛ شرح المواقف، ج٧، ص١٣.

(٣) نهاية المرام في علم الكلام، العلّامة الحلّي، ج٢، ص٤٢٠، الحاشية.

(٤) المصدر السابق، ج٢، ص٤١٩، ٤٣٨.

للقسمة في جهة واحدة أو أكثر»[١]. هنا نتساءل ونقول: إنّ تلك الأجزاء التي لا تتجزّأ المكوّنة لهذه الأجسام، إمّا أن يقال إنّها لا حجم لها كما ذكره الرازي، فيمتنع أن يتحقّق من اجتماع أجزاء لا حجم لها، جسم له حجم. وإمّا أن يقال إنّ تلك الأجزاء لها حجم، كما نسبه إلى بعض المعتزلة، إذن لابدّ أن تقبل الانقسام العقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها، والوهمي لعدم القدرة على تصوّرها، وهذا ما ألمح إليه الرازي في عبارته السابقة. قال في نهاية الحكمة: «إنّ الجزء المفروض (الجوهر الفرد) إن كان ذا حجم، كان له جانب غير جانب بالضرورة، فيجري فيه الانقسام العقلي، وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لنهاية صغره. وإن لم يكن له حجم، امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم»[٢].

النظرية الثانية: وهي نفس النظرية السابقة، مع فارق أنّ الأجزاء هنا غير متناهية، بخلافه في القول السابق، فإنّها كانت متناهية، ونُسب إلى النظام من المعتزلة. قال الرازي في المطالب العالية: «أن يقال: الجسم مركّب من أجزاء غير متناهية بالفعل، فهذا هو مذهب (النظام) من المعتزلة، وهو أيضاً منسوب إلى جمع من قدماء الفلاسفة»[٣].

وقال الشيخ في الإشارات: «وهم وإشارة: ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف. ولكن من أجزاء غير متناهية»[٤]. يقول بعض المحقّقين: هذا شيء لزمهم وإن لم يصرّحوا به «لأنّهم لمّا وقفوا على حجج نفاة الجزء، ولم يقدروا

---

(١) موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٥٦٣.

(٢) نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص٩٦.

(٣) المطالب العالية، ج٦، ص٢٠.

(٤) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٢، ص١٩.

على ردّها، أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى، لكنّهم لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوّة، وبين ما هو موجود فيه مطلقاً، فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى، فهو حاصل فيه بالفعل، فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه. ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم، وإنّ الكثرة إنّما تتألّف من الآحاد، وإنّ الواحد من حيث واحد لا ينقسم.

فإذن قد تحصّل من أقوالهم مقدّمتان هما: أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة، وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً، فإنّه لا يقبل القسمة، فينتج أنّ الجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة، وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزّى، وقد لزمهم وإن لم يصرّحوا به. إلّا أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى، فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية»[1].

ومن الواضح أنّ هذه النظرية يرد عليها مضافاً إلى الإشكال الوارد على النظرية السابقة:

- «أنّه لو كان الجسم يتألّف من أجزاء غير متناهية، لزم أن لا يقطع المسافة المحدودة إلّا في زمان غير متناه، لأنّ قطع المسافة المحدودة يتوقّف حينئذٍ على قطع أجزائها الغير المتناهية، وقطع الأجزاء الغير المتناهية لا يكون إلّا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه.
- ولزم أن يكون الجسم غير متناه في الحجم، لأنّ التأليف موجب لازدياد

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٢، ص٢٠.

الحجم»[١].

إلّا أنّ النظام وأتباعه حاولوا التخلّص من هذين الإشكالين بالالتزام بقاعدتين، هما الطفرة للتخلّص عن الأوّل، والتداخل للتخلّص عن الثاني. قال الطوسي: «فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل (النظرية الأولى) أصحاب هذا المذهب، وجوب قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه، ارتكبوا القول بالطفرة، ولمّا ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم، جوّزوا تداخل الأجزاء»[٢].

والمراد بالطفرة «أنّ الجسم قد يكون في مكان ثمّ يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر منه، من غير مرور بالأمكنة المتوسّطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأوّل ومُعاداً في العاشر»[٣]. قال الحلّي في نهاية المرام: «والضرورة قاضية ببطلان ذلك، فإنّا نعلم علماً ضرورياً أنّ المتحرّك من أوّل المسافة إلى آخرها، إنّما يقطع المسافة بالمرور على الحدود المفروضة بين المبدأ والمنتهى، أو الموجودة على رأي المتكلّمين»[٤].

والمقصود بالتداخل «هو دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار»[٥] وذلك «بأن يصير مكان الجوهرين أو الجواهر الكثيرة مكان الجزء الواحد، بأن تنفذ فيه ولا تتميّز الأجزاء في الموضع عن الجزء الواحد. وهذا بديهي البطلان، فإنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ ذي وضع بالاستقلال فإنّه يمتنع

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٢٠، ٢١؛ شرح الشرح، للعلّامة القطب الرازي.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٢٠.

(٣) موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، الدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ج١، ص٧٤٤.

(٤) نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٤٥٥.

(٥) موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ج١، ص٣٠٤.

عليه أن يتّحد بذي وضع بالاستقلال في المكان والحيّز، وهذا المذهب مع بطلانه يقتضي تجزئة ما هو واحد عنده، لأنّ التماس والتداخل أمران متغايران بالضرورة. فإذا كان الجزء مماسّاً لجزء آخر ثمّ داخله، فإنّ حالة النفوذ يلقى منه شيئاً غير ما لقيه حالة المماسّة، فيلزم انقسام كلّ واحد من الجزئين المفروض عدم انقسامهما، هذا خلف. ولأنه يستلزم عدم استلزام زيادة الأجزاء لزيادة المقدار، وهو محال بالضرورة»[1].

النظرية الثالثة: إنّ الجسم الطبيعي غير متألّف من أجزاء بالفعل بل بالقوّة، فإنّه متّصل واحد في نفسه كما هو عند الحسّ، لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية، على معنى انّه لا تنتهي القسمة إلى حدّ لا يكون قابلاً للقسمة. قال الرازي في المباحث: «أن تكون فيه أجزاء بالقوّة غير متناهية، وهو مذهب الجمهور من الحكماء، ولابدّ من تفصيل مذهبهم قالوا: الجسم البسيط يكون في نفسه واحداً كما أنّه عند الحسّ واحد، وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل أصلاً، ولكنّه قابل للتقطيع والتكسير، وكلّ ما بالقوّة فإنّه لا يخرج إلى الفعل إلّا بسبب. والأسباب الموجبة للتكسير ثلاثة:

- التقطيع.
- واختلاف الأعراض، إمّا أعراض مضافة كاختلاف المماسين وما أشبهه (كالمحاذاة)، أو غير مضافة كالجسم الذي نصفه أسود ونصفه أبيض.
- وإمّا بالتوهّم، وهو أن يتوهّم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم.

ومتى ارتفعت جملة هذه الأسباب ولم يوجد منها واحد بالفعل، فإنّه يكون الجسم في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحسّ واحد.

ثمّ إنّه يجب أن تعلم أنّ المعني بقولهم (الجسم محتمل لانقسامات غير

---

(١) نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص ٤٦١.

متناهية) ليس هو أنّ الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة، فإنّهم اتّفقوا على أنّه يمتنع حصول أجزاء لا نهاية لها بالفعل، بل عنوا به لا ينتهي إلى حدّ إلّا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم، فدائماً التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقد لا تنتهي إلى حدّ ينقطع الإمكان»[1].

وقد شبّه صاحب المحاكمات عدم التناهي الذي يقوله الحكماء، بعدم تناهي مقدورات الباري تعالى، على مذهب المتكلّمين «حيث إنّ الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية، مع أنّهم أحالوا وجود الأمور الغير المتناهية، فليسوا يعنون به إلّا أنّ قدرته لا تنتهي إلى حدّ لا يكون قادراً عليه، فليفهم من فاعلية الباري تعالى شأنه للأشياء، حال قابلية الجسم للانقسام إلى الأجزاء»[2].

«وهذا هو المعبّر عنه باللاتناهي العددي (لا يقف) أي أنّ العدد غير متناهي المراتب، أي لا ينتهي إلى مرتبة لم تكن بعدها مرتبة أخرى، إذ كلّ مرتبة منه تتحقّق بانضياف الواحد إليها، تتحقّق مرتبة أخرى بعدها، لكن جميع تلك المراتب لا تكون موجودة بالفعل. كيف وإلّا يلزم أن لا تكون بعدها مرتبة أخرى ممكنة التحقّق، وهو خلف. ومعنى كون الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية أنّ انقساماتها لا تقف إلى حدّ، لا أنّ جميع تلك الانقسامات يمكن أن تتحقّق بالفعل»[3].

ثمّ إذا لم يمكن القطع وعجز الوهم أيضاً عن استحضار ما يريد أن يقسّمه لغاية صغره «يفرض العقل فيه شيئاً غير شيء، ويحيط بالكلّي المشتمل على الصغير والكبير والمتناهي والغير المتناهي، فيحكم بأنّ كلّ جزء منه يتجزّى

---

(١) المباحث المشرقية، الرازي، ج٢، ص٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٢، ص٨؛ شرح الشرح، القطب الرازي.

(٣) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ج١، ص١٤١.

إلى غير النهاية»[١].

ثمّ إنّه بعد أن اتّفق الحكماء على أنّ الجسم متّصل واحد في نفسه، قابل للقسمة إلى غير النهاية، اختلفوا في بساطة الجسم وتركّبه إلى ثلاثة أقوال:

● إنّه جوهر بسيط هو الاتصال والامتداد الجوهري في الأبعاد الثلاثة، يقبل القسمة خارجاً ووهماً وعقلاً، من غير أن يتركّب من مادّة وصورة جسمية كما تقول الحكمة المشائية، ونسب إلى إفلاطون الإلهي واختاره السهروردي في حكمة الإشراق قال: «فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأنّ الأجسام الخاصّة هي المقادير الخاصّة، وما يقال إنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر فيكون زائداً عليه، ليس بكلام مستقيم، فإنّا إذا قلنا إنّ الجسم متعدّد، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه... فإذا تبيّن لك من الفصل السابق أنّ الجسم ليس إلا نفس المقدار القائم بنفسه... فالتفاوت بنفس المقدارية... وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف»[٢].

● إنّه مركّب من جوهر وعرض، وهما المادّة والجسمية التعليمية التي هي امتداد كلّي في الجهات الثلاث. اختاره السهروردي في التلويح الأول من كتابه التلويحات.

ومن الواضح أنّ بين هذين الكلامين تناقضاً ظاهراً، حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في أحدهما، واختار أنّه مركّب من جوهر سمّاه هيولى وعرض هو المقدار، بناءً على تجويزه تركّب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض.

---

(١) شرح منظومة الحكمة، السبزواري، ص ٢١١، الطبعة الحجرية؛ نهاية الحكمة، الطباطبائي، ص ٩٥.

(٢) نقلاً عن كتاب «المقولات»، ص ١٢١، [بالفارسية].

من هنا حاول جملة من شرّاح كلامه، مثل محمد الشهرزوري وابن كمونة شارحي التلويحات والعلّامة الشيرازي شارح حكمة الإشراق، أن يدفعوا هذه المنافاة بين الكلامين، ولكن صدر المتألّهين بعد أن عرض كلامهم قال: «فالتناقض بين كلاميه بحاله من جوهرية المقدار وعرضيته بلا مخلص»[1].

● «إنّه جوهر مركّب من جوهرين، أحدهما: المادّة التي هي قوّة كلّ فعلية، والثاني: الاتّصال الجوهري الذي هو صورتها، والصورة اتّصال وامتداد جوهري يقبل القسمة إلى أجزاء غير متناهية بمعنى لا يقف»[2] وهو قول أرسطو والأساطين من حكماء الإسلام، حيث «يعتقدون أنّ الجرم الاتّصالي والصورة الجوهرية الممتدّة التي تسمّى الصورة الجسمية ليست تمام حقيقة الجسم الطبيعي، بل هي نصف الحقيقة، والجسم الطبيعي مركّب من الهيولى والصورة الجسمية، أي أنّ ما نسمّيه بالجرم الاتّصالي والواقع الممتدّ، يمثّل غطاءً لواقع آخر ينطوي عليه، ونسمّيه الهيولى»[3]. وسيأتي البحث عنهما في الفصل اللاحق من هذه المرحلة.

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «والقائل بانقسامه لا إلى نهاية، افترقوا ثلاث فرق: ففرقة ذهبت إلى أنّه جوهر بسيط هو الممتدّ في الجهات المتّصل بنفسه اتّصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته، وهو رأي إفلاطون الإلهي، كما هو المشهور، ومذهب شيعته المشهورين بالرواقيين، ومن يحذو حذوهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين السهروردي في كتاب

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١٨.

(٢) نهاية الحكمة، ص٩٥.

(٣) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤١١.

حكمة الإشراق. وفرقة إلى أنّه جوهر مركّب من جوهرين، أحدهما: صورة الاتصال، والآخر: الجوهر القابل لها، وهم أصحاب المعلم الأوّل ومن يحذو حذوهم من حكماء الإسلام، كالشيخين أبي نصر (الفارابي) وأبي علي (ابن سينا). وفرقة إلى أنّه مركّب، لكن من جوهر قابل، وعرض هو الاتصال المقداري، وهو ما ذهب إليه الشيخ الإلهي في كتاب التلويحات»[1].

وقد ناقش المصنّف في «نهاية الحكمة» القولين الأوّلين، حيث قال: «أمّا القول المنسوب إلى أفلاطون، ففيه: منع كون الجسم بسيطاً، لما سيوافيك من إثبات الهيولى للجسم. وأمّا القول المنسوب إلى شيخ الإشراق، ففيه: أن لا معنى لتقويم العرض للجوهر، مع ما فيه من تألّف ماهية حقيقيّة من مقولتين، وهما الجوهر والكم (الجسم التعليمي) والمقولات متباينة بتمام الذات»[2]. وسيأتي تفصيل الجواب عن هذين القولين في المحلّ المناسب.

وأشار السبزواري في منظومته الفلسفية إلى القولين الأوّل والثالث بقوله:

والقوم قالوا لا وقوف عند حدّ وبعد ذاك فالرواقي اعتقد
بساطة، وهو لدى مشّائهم من صورة ومن هيولى ملتئم[3]

النظرية الرابعة: إنّ الأجسام التي ندركها بحواسّنا، غير مركّبة من أجزاء بالفعل، بل هي متّصلة في الواقع كما هو عند الحسّ، لكنّها قابلة لانقسامات متناهية، وبهذا تمتاز هذه النظرية عن نظرية الحكماء. قال الرازي: «هو أن يقال: الجسم البسيط (كالماء والتراب) شيء واحد في نفسه، كما أنّه واحد عند الحسّ، إلّا أنّه قابل لانقسامات متناهية، وهذا القول لم يقل به أحد إلّا محمّد

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١٧.

(٢) نهاية الحكمة، الطباطبائي، الفصل الرابع من المرحلة السادسة، ص٩٧.

(٣) شرح المنظومة، الحكمة، السبزواري، ص٢١١، الحجرية.

الشهرستاني، في الكتاب الذي سمّاه بـ «المناهج والبيانات»[١].

إلّا أنّ هذه النظرية غير تامّة أيضاً، لأنّه يرد عليها ما أوردناه على النظريتين الأولى والثانية، لأنّ هذا الجزء الذي انتهينا إليه بالقسمة، هل له حجم أم لا؟ فإن كان له حجم، كان له جانب غير جانب بالضرورة، فيجري فيه الانقسام العقلي، وإن لم يمكن تقسيمه خارجاً ولا وهماً لنهاية صغره. وإن لم يكن له حجم، امتنع أن يحصل من اجتماعه مع غيره جسم ذو حجم. قال في نهاية الحكمة: «وأمّا القول المنسوب إلى الشهرستاني، ففيه: أنّ لازمه وقوف القسمة العقلية، وهو ضروري البطلان»[٢].

النظرية الخامسة: قال الطوسي في شرحه على الإشارات: «في الأجسام المؤلّفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره، وهو قولهم إنّ الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق، بل إنّما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألّف البسائط إنّما يكون بالتماس والتجاور فقط، والجسم البسيط الواحد لا ينقسم فكّاً أصلاً، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة (في كلام الحكماء) ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة، وربما زعم بعضهم أنّ مقاديرها متساوية، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها. وحكى الشيخ في الشفاء: «إنّهم كانوا يقولون: إنّها غير متخالفة إلّا بالشكل، وإنّ جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنّما تصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة».

وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الأجزاء (الجزء الذي لا يتجزّأ) إلّا في تسمية الأجزاء بالأجسام، وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها.

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٦، ص٢٠.

(٢) نهاية الحكمة، ص٩٧.

ووجه تعلّقه بهذا الموضع أنّ الحجّة المذكورة في نفي الأجزاء، إنّما اقتضت كون كلّ ذي حجم قابلاً للانقسام الوهمي، ولكن ليس بواجب أن يكون كلّ قابل للانقسام الوهمي قابلاً للانقسام الانفكاكي (أي القطع الخارجي)»[١].

وقال الرازي في مناهج اليقين: «لمّا رأى (ذيمقراطيس) حجّة المتكلّمين على تركّبها من المتناهية، اعترف بها، ورأى حجّة الأوائل على قبولها للانقسام الغير المتناهي أذعن لها ظانّاً أنّه أصاب التحقيق»[٢].

تتّفق هذه النظرية مع نظرية المتكلّمين في جهة، وتختلف عنها في جهة أخرى، «فكلتا النظريتين مشتركان في جهة واحدة، وهي أنّ الجسم خلافاً لما يبدو للحواس ليس متّصلاً، بل هو مجموعة من الأجزاء، لكنّهما يختلفان في طبيعة تلك الأجزاء. يرى المتكلّمون أنّ هذه الأجزاء «نُقط» لكنّها جوهرية، ولا يحمل أيّ منها أي بُعد من الأبعاد الثلاثة. أمّا ذيمقريطس فيرى أنّ هذه الأجزاء ذات طول وعمق وعرض، وتنقسم في الوهم إلى أجزاء، ولا تنقسم في الخارج، لذا فكلّ البراهين التي أُقيمت لإبطال نظرية الجزء الذي لا يتجزّأ لا تجري هنا، لأنّ هذه البراهين جميعاً تقوم على أساس فرض عدم إمكانية انقسام الأجزاء رياضياً وذهنياً»[٣].

«وكذلك يتّفق عامّة الحكماء مع ذيمقراطيس على وجود جوهر ذي ثلاثة أبعاد، لم يؤلّف من أجزاء لا بُعد لها، مع اختلافهم. فالحكماء يرون أنّ هذا الجوهر هو الأجسام المحسوسة، بينما لا يرى ذيمقراطيس ذلك، ويعتقد أنّ

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص٥٤.

(٢) مناهج اليقين، ص٣١، نقلاً عن نهاية المرام في علم الكلام، ج٢، ص٤٦٣، الحاشية رقم: ٣.

(٣) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤٣٤.

الجوهر ذا الأبعاد الثلاثة نفسه ذرّات صغيرة صلبة.

إذن فلابدّ من القول بأنّ الحكماء متّفقون على أنّ هناك جوهراً في العالم، وهذا الجوهر متّصل في ذاته، يعني أنّه في حقيقته ممتدّ في الأبعاد الثلاثة. وهذا الجوهر هو عين ما نسمّيه الصورة الجسمية أو الاتّصال الجوهري، غاية ما في الأمر أنّ ذيمقراطيس يرى أنّ هذا الجوهر ذرّات صغيرة غير محسوسة، بينا يرى سائر الفلاسفة أنّ كلّ واحد من الأجسام المحسوسة ـ خصوصاً البسائط ـ هو واحد ومصداق للجوهر»[1].

«وقد أقام الحكماء برهاناً لردّ هذه النظرية، نأتي هنا على إيضاحه: علينا منذ البدء أن نقول: إنّ نظرية ذيمقراطيس تشتمل على أصلين:

• أحدهما: أنّ الأجسام ليست متّصلة وواحدة، خلافاً للنظرة الأوّلية التي نحسّها، بل هي مجموعة من الأجسام الأكثر صغراً.

• والأصل الآخر: أنّ هذه الأجسام الصغيرة لا تقبل الانكسار ولا الاتّصال. أي أنّ هذه الأجسام الصغيرة تبقى بحجم وشكل واحد على الدوام، فلا تتّحد ببعضها وتؤلّف جسماً أكبر، ولا تنقسم بنفسها وتضحى أجساماً أصغر ممّا هي عليه.

عكف الحكماء على نقد ذيمقراطيس في الجزء الثاني من نظريته، أي أنّهم ناقشوا فقط استحالة وجود أجسام كبيرة أو صغيرة لا تتّصل مع بعضها فتؤلّف جسماً أكبر، ولا تقبل القسمة، لكي تتحوّل إلى أجسام أصغر. أغفل الحكماء القسم الأوّل من نظرية ذيمقراطيس، وكأنّهم حسبوا أنّ ردّ القسم الثاني من النظرية كافٍ لردّ القسم الأوّل منها. وبعبارة أخرى: إنّ الحكماء أبطلوا تركيب الجسم من ذرّات صغيرة صُلبة، أمّا نظرية تركيب الجسم من ذرّات صغيرة غير

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤١٩.

صُلبة فلم يبطلوها، وذلك لأحد مسوّغين:

• إمّا لأنّ هذه النظرية لم يكن لها أنصار في العصور المتقدّمة فأغفلت.

• وإمّا لأنّهم حسبوا كما أشرنا أنّ إبطال أصل نظرية ذيمقراطيس كاف لإبطال هذه النظرية.

ثمّ انّ العلم الحديث عضد نظرية ذيمقراطيس في جزئها الأوّل لا الثاني، أي أنّ العلم الحديث أكّد أنّ الأجسام المحسوسة جميعها مجموعة من الذرّات، وبعبارة أخرى: إنّ العلم الحديث ناصر نظرية تركيب الجسم من ذرّات صغيرة غير صُلبة. إذن فما أصرّ على ردّه الحكماء القدامى هو الجزء الثاني من نظرية ذيمقراطيس، وما أكّده العلم الحديث هو الجزء الأوّل من نظريته، وهذا معناه أنّ ما أبطله الحكماء هو تركيب الجسم من ذرّات صغيرة صُلبة، وما أثبته العلم الحديث هو نظرية تركيب الجسم من ذرّات صغيرة غير صُلبة.

أمّا البرهان الذي أقامه الحكماء، فهو برهان بسيط يقوم على أساس قاعدة كلّية بديهية، وهي «حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد». بعد افتراض هذه القاعدة نقول: إنّ ذرّات ذيمقراطيس ذات أبعاد، طول وعرض وعمق. لنأخذ ذرّتين ونجري عليهما حساباتنا، ولنقسّم كلّ واحدة من هاتين الذرّتين إلى جزئين، مثلاً الذرّة «أ» نقسّمها إلى الجزء «ب» والجزء «ج» والذرّة «د» نقسّمها إلى الجزء «هـ» والجزء «و» ونُعلم الأجزاء: ب، ج، هـ، و، على كلا الذرّتين. وفق نظرية ذيمقراطيس لابدّ أن يكون الجزء «ب»، «ج» متّصلين، وانفكاكهما عن بعضهما محال، وكذلك الحال بالنسبة إلى «هـ»، «و». أمّا «ب» و«هـ»، و«ج» و«و»، و«ب» و«و»، و«ج» و«هـ» فيجب أن تكون منفكّة عن بعضها ويستحيل اتّصالها.

الاستفهام الذي يبقى هنا بلا إجابة هو: لِمَ صار الأمر على هذا المنوال؟

وفق نظرية ذيمقراطيس جميع الذرّات الصغيرة ذات طبيعة واحدة، أي أنّ لها ذاتاً واحدة وطبعاً واحداً، ومن ثمّ لها مزيّة وأثر واحد. فإذا كان مقتضى هذه الطبيعة الاتصال، يلزم أن تنتج جميع الذرّات جسماً واحداً متّصلاً، وإذا كان مقتضاها الانفصال، يلزم أن يتحوّل كلّ جزء إلى جزئين، وهذه الأجزاء إلى جزئين جزئين آخرين، وفي النهاية لا يبقى وجود لجزء وجسم. إذن يبقى أن لا تكون الطبيعة مقتضية للاتصال ولا للانفصال، بل تتمتّع بإمكانية الحالتين، وتصير متّصلة أحياناً ومنفصلة أخرى بحكم عوامل خارجية.

الخلاصة: بحكم قاعدة «حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز واحد» يلزم أن تكون العلاقة بين الذرّة «أ» والذرّة «د» مماثلة للعلاقة بين الجزء «ب» والجزء «ج» من الذرّة «أ» والعلاقة بين الجزء «هـ» والجزء «و» من الذرّة «د»، فما هو ممكن أو واجب لهذه الأجزاء يكون ممكناً أو واجباً لهاتين الذرّتين، وما هو ممتنع لها ممتنع لهاتين الذرّتين أيضاً.

يبقى أن نشير هنا إلى أنّه من الممكن أن يقال: إنّ أجزاء ذيمقراطيس ليست لديها وحدة من ناحية الطبيعة، فكلّ واحدة أو كلّ صنف منها له طبيعته الخاصّة، ومن ثمّ فهو نوع خاصّ، وعلّة اختلاف الذرّات في اتّصالها أو انفصالها ناشئة من طبائعها الخاصّة، وبعبارة أخرى ناشئة من الصّور النوعية.

التحقيق في المسألة

الجواب: أوّلاً: إنّ ذيمقراطيس وأتباعه القدامى والمحدثين ينكرون الصور النوعية، ولذا عدّ الحكماء ـ أمثال ابن سينا ـ ذيمقراطيس في عِداد منكري الصور النوعية.

ثانياً: هذه النظرية عين قبول مدّعى الحكماء، فالحكماء قالوا: إنّ امتناع

الانقسام بسبب عامل خارجي خارج عن بحثنا، كما أنّ الثابت اليوم هو أنّ علّة عدم اتصال الذرّات خصوصيّات في الذرّات، ولابدّ أن تعدّ هذه الخصوصيّات من وجهة نظر الفلاسفة خصوصيات نوعية، ناشئة من الصور النوعية»[1].

هذا حاصل كلمات القوم في بيان حقيقة الجسم الطبيعي، والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّه لابدّ من الالتفات إلى أنّ البحث عن حقيقة الجسم، هل هو من مسائل العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة أم من المسائل المتعلّقة بالفلسفة الأولى وما بعد الطبيعة، وذلك لأنّ الأداة التي يستعملها الفيلسوف للكشف عن الحقائق إنّما هو العقل والتحليلات العقلية، بخلاف التجربة فإنّ أداتها هي التحليلات المختبرية العلمية. والمتتبّع لكلمات الأعلام يجد أنّهم اختلفوا في ذلك، فبعض بحثها في الطبيعيّات كالسبزواري في شرح المنظومة قال: «وأمّا مسألة نفي تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى، فلما كانت من مبادئ مباحث المادّة والصورة، أوردناها هاهنا تبعاً للقوم، وهل هي من الإلهي أو الطبيعي، ففيه كلام. والحقّ أنّها من الطبيعي كما في المحاكمات، لأنّها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي»[2]. وبعض في الإلهيات بالمعنى الأعمّ كالشيرازي في الأسفار.

وما هو شائع على بعض الألسن حيث يقال: «طبيعيّات الأسفار» منشأه العنوان المذكور خطأً في أوّل الجزء الرابع من الكتاب، والصواب كما يقول شيخنا المحقّق حسن زاده الآملي: «المرحلة الحادية عشرة: في المقولات وأحوالها»[3] ذلك لأنّ كتاب الأسفار الأربعة كلّه في الإلهيات بقسميه الفلسفة

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤٣٤.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢٠٦، الحجرية.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، علّق عليه: آية الله حسن حسن زاده الآملي، ج ١

الأولى والمفارقات، وهذا ما صرّح به الشيرازي في مواضع من مصنّفاته. قال في تعليقته على الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء: «ونحن لما كرهنا رجوع الرجل الإلهي في شيء من مسائل علمه إلى صاحب علم جزئي، طبيعياً كان أو غيره، سيّما في المبحث الذي كان مذكوراً هناك على سبيل الوضع والتسليم، لهذا نرفع الحوالات في أكثر المواضع من شرح هذا الكتاب، ونوردها بالفعل، كما هي عادتنا في كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار، وهو أربعة مجلّدات كلّها في الإلهيات بقسميها الفلسفة الأولى وفنّ المفارقات»[1].

والصحيح أنّ البحث في حقيقة الجسم تارةً يكون عن الجسم هل له امتداد في الجهات الثلاث أم لا؟ وهل الجسم له وحدة اتّصالية كما يدركه الحسّ أم لا؟ وهل الجسم مركّب من المادّة والصورة أم لا؟

وأخرى يكون البحث عن بيان المصداق الخارجي للجسم الذي له تلك الخصائص، وهل هو تلك الأجسام التي تظهر لحواسّنا أنّها متّصلة، فهل هي متّصلة في الواقع ونفس الأمر كما يقول الحكماء، أم مركّبة من أجزاء ذات فواصل على خلاف ما هو عند الحسّ، كما يقول المتكلّمون وذيمقراطيس، وأنّ ما يظهر للحسّ من الاتّصال إنّما هو من خطأ الحواسّ.

من الواضح أنّ البحث في البُعد الأوّل فلسفي محض ولا علاقة له بالأبحاث التجريبية والطبيعيّة، وأمّا البحث في البُعد الثاني فهو تجريبي محض، ولا يمكن للفلسفة أن تناله عقلياً. وكثيراً ما يقع الخلط بين البحثين خصوصاً في كلمات السابقين. إلّا أنّ المصنّف ميّز بين البحثين جيّداً، حيث اختار في البحث الأوّل أنّ الجسم مركّب من المادّة والصورة الجسمية، كما سيأتي في الفصل

= ٢/ ص ٤٦٩.

(١) الإلهيات من الشفاء، مع تعليقات صدر المتألّهين، ص ٢٥٩، الحجرية.

اللاحق من هذه المرحلة، وقال في نهاية الحكمة: «إنّ كون الجسم مركّباً من مادّة واتصال جوهري، يقبل القسمة إلى غير النهاية لا غبار عليه»[١]. إلّا أنّه رجّح على مستوى البحث الثاني نظرية ذيمقراطيس مع إصلاح ما، وذلك الإصلاح هو أن تعيين مصداق تلك الذرّات الصغار الصُلبة، إنّما هو في عهدة العلوم التجريبية مع حفظ تلك الخصوصيات التي ذكرت على مستوى البحث الأوّل. لذا نرى أنّ المصنّف وإن قبل ما ذكره الحكماء من أنّ الجسم: جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاثة، حقّ لا ريب فيه، إلّا أنّه لم يقبل ما ذكره هؤلاء في بيان المصداق الخارجي للجسم، لذا قال في نهاية الحكمة: «ولا حجّة تدلّ على كون الجسم في اتّصاله كما هو عليه عند الحسّ، فخطأ الحواس غير مأمون»[٢].

وإنّما مصداقه الخارجي لابدّ أن يؤخذ كأصل موضوعي من العلوم الطبيعية، قال: «وقد اكتشف علماء الطبيعة أخيراً بعد تجارب دقيقة فنيّة، أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء ذرّية، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول على ما اكتشفوه من الأجسام الذرّية التي هي مبادئ تكوّن الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنى أصلاً موضوعاً لنا»[٣] وبهذا ناقش القول الثاني في المتن، إلّا أنّ هذه المناقشة مرتبطة بالبحث الطبيعي لا الفلسفي.

ممّا تقدّم تبيّن عدم تمامية ما ذكره الشيخ في التعليقات، حيث جعل البحث عن أنّ الجسم يتجزّأ أم لا، كالبحث عن أنّ الجسم له مادّة وصورة، وهو خلط

---

(١) نهاية الحكمة، ص٩٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

بين البحث الفلسفي والطبيعي. قال: «وأمّا النظر في أنّه هل الجسم مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، وهل هو متناه أو غير متناه، وهل يجب أن يكون لكلّ جسم حيّز وشكل وقوام أم لا، فإنّه يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة، فإنّها من أحوال الجسم من حيث هو موجود، لا من حيث هو واقع في التغيّر، وهو البحث عن نحو وجوده». وقال: «الكلام في أنّ الجسم هل هو مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، هو الكلام في نحو وجوده، وكذلك الكلام في أنّه هل هو مؤلّف من هيولى وصورة، وليس يتعلّق ذلك بالطبيعيّات»(١).

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرّه): **«فهل هو متّصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحسّ، أو مجموعة....»**.

قال في المحاكمات: «الجسم إمّا أن يكون فيه أجزاء بالفعل أو بالقوّة، فإن لم يكن فيه أجزاء بالفعل أصلاً، فإمّا أن يكون الأجزاء بالقوّة متناهية أو غير متناهية، والأوّل مذهب الشهرستاني، والثاني مذهب الحكماء. وإن كان فيه أجزاء بالفعل، فإمّا أن يكون تلك الأجزاء ممتنعة الانقسام أو ممكنة الانقسام، فإن كانت ممتنعة الانقسام، فلا يخلو إمّا أن تكون متناهية وهو مذهب المتكلّمين، أو لا تكون متناهية وهو مذهب النظّام. وإن كانت الأجزاء ممكنة الانقسام، لم يخل إمّا أن تكون تلك الأجزاء أجساماً صغاراً وهو مذهب ذيمقراطيس، أو لا تكون أجساماً وهو مذهب بعضهم، فإنّ من الناس من قال بتركّب الجسم من السطوح وبتركّبها من الخطوط بالفعل»(٢).

---

(١) التعليقات، ابن سينا، حقّقه وقدّم له: د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٧١، ١٧٢.
(٢) الإشارات والتنبيهات، شرح الشرح، قطب الدين الرازي، ج ٢، ص ٨.

• قوله (قدّس سرّه): **«ونسب إلى الشهرستاني»**.

قال الزرِكْلي في «الأعلام»: (الشهرستاني: ٤٧٩ ـ ٥٤٨ هـ، محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأُمم ومذاهب الفلاسفة، يلقّب بالأفضل. ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم، وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده وتُوفي بها. قال ياقوت في وصفه: «الفيلسوف المتكلِّم، صاحب التصانيف، كان وافر الفضل، كامل العقل، ولولا تخبّطه في الاعتقاد ومبالغته في نصرة مذاهب الفلاسفة والذبّ عنهم لكان هو الإمام».

من كتبه «الملل والنحل» ثلاثة أجزاء، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» و«الإرشاد إلى عقائد العباد» و«تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام» و«مصارعات الفلاسفة» و«تاريخ الحكماء» و«المبدأ والمعاد» و«تفسير سورة يوسف» بأسلوب فلسفي، و«مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار» في التفسير)[١].

• قوله (قدّس سرّه): **«ونسب إلى ذي مقراطيس»**.

«فيلسوف يوناني، ولد في أبديرا من نواحي ترافيه، عاصر سقراط، عاش في حدود عام ٤٧٠ ـ ٣٦١ قبل الميلاد، نادى بأنّ الملأ ينقسم إلى ذرّات يفصلها خلاء، وهي دائمة الحركة ولا حصر لها»[٢].

• قوله (قدّس سرّه): **«وإنّما تقبل الإشارة الحسّية»**.

---

(١) الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمُستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ج٦، ص٢١٥.

(٢) طبقات الأطبّاء والحكماء، ابن جلجل، نقلاً عن كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٥٦٥، الحاشية رقم: ٣.

«يعتقد المتكلِّمون ـ كما قلنا سابقاً ـ أنّ كلّ جسم من الأجسام التي نشاهدها، يؤلِّف مجموعة من الذرّات على هيئة نقطة، أي ليس لها طول ولا عرض ولا عمق، فهي جوهر خلافاً للنقطة الرياضية، وليست عرضاً، أيّ أنّها ليست حالة لشيء آخر، بل هي بنفسها لنفسها. ورغم أنّ هذه الذرّات ليس لها حجم، إلّا أنّ لها وزناً، ووزن كلّ جسم عبارة عن مجموع وزن هذه الذرّات. ورغم أنّها غير ذات حجم إلّا أنّ اجتماع كلّ مجموعة منها يخلق حجماً وجسماً ذا طول وعرض وعمق.

وتعدّ هذه الذرّات «جواهر» بحكم كونها ليست حالة لشيء آخر، وعرضاً على شيء آخر، وتسمّى (فرداً) بحكم عدم وجود طول وعرض وعمق لها، وبحكم عدم افتراض جزء لها على الإطلاق، ولذا يقال لها (الجوهر الفرد).

هذه الذرّات لا تُحسّ، أيّ أنّ كلّ جزء منها لا يُرى بالعين ولا يُلمس، ولكن تمكن الإشارة إليه حسّاً، فيمكن الإشارة بالإصبع إلى أنّها قائمة في المحلّ «أ» وغير قائمة في المحلّ «ب». إذن فكلّ جسم بفعل صغره ليس محسوساً، ولكن تمكن الإشارة الحسّية إليه.

يرى المتكلِّمون أنّنا حينما نرى الجسم كواحد متّصل، وحينما يتحرّك، نحسب أنّه واحد متّصل يتحرّك، فهذا من خطأ الباصرة، وهو في نفسه مجموعة من الذرّات الخالية من البُعد»[1].

وقال التهانوي في كشّافه: «الجوهر الفرد: لا شكل له باتّفاق المتكلِّمين، لأنّ الشكل هيئة أحاطها حدّ أو حدود، والحدّ أي النهاية لا يعقل إلّا بالنسبة إلى ذي النهاية، فيكون هناك لا محالة جزءان»[2].

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤٢٥.

(٢) كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص٦٠٣.

• قوله (قدِّس سرُّه): **«وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى وجوه...»**.

قال الرازي في المباحث: «الفصل الثالث، في الأدلّة على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى، وبراهينه عشرون»[1]. وبعد أن استعرض جميع هذه البراهين قال: «وها هنا وجوه أُخر إقناعية، ولكن فيما ذكرناه كفاية».

قال المصنّف في النهاية: «لنفرض جزءاً لا يتجزّى بين جزئين كذلك، فإن كان يحجز عن مماسّة الطرفين انقسم، فإنّ كلاًّ من الطرفين يلقى منه غير ما يلقاه الآخر، وإن لم يحجز عن مماسّتهما، استوى وجود الوسط وعدمه، ومثله كلّ وسط مفروض، فلم يحجب شيء شيئاً، وهو ضروري البطلان»[2].

ونظم السبزواري هذه النظريات والأقوال في منظومته حيث قال:

الجسم عند المتكلّم التئم ... من ذات الأوضاع التي لا تنقسم
مع انتهائها لدى الجمهور ... أوْ لا، لدى النظّام في المشهور
وقيل أجرام صغار مبدئه ... ليس يُفكّ وهمُنا يجزّئه
وبين قائلي اتّصالٍ اختُلِف ... فقائل قال انقسامه يقف
والقوم قالوا لا وقوف عند حدّ ... وبعد ذاك فالرواقي اعتقد
بساطة وهو لدى مشائهم ... من صورة ومن هيولى ملتئم[3]

---

(١) المباحث المشرقية، ج٢، ص١١ ـ ص٢٣.

(٢) نهاية الحكمة، الفصل الرابع من المرحلة السادسة، ص٩٦.

(٣) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢٠٩، الحجرية.

الفصل الرابع

في إثبات المادّة الأولى والصورة الجسمية

إنّ الجسم من حيث هو جسم ـ ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أوّلاً وبالذات ـ أمر بالفعل، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمر بالقوّة. وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة، لأنّ الفعل متقوّم بالوجدان، والقوّة متقوّمة بالفقدان، ففيه جوهر هو قوّة الصور الجسمانية، بحيث إنّه ليس له من الفعلية إلّا فعلية أنّه قوّة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسمية التي بها الفعلية صورة مقوّمة لها. فتبيّن أنّ الجسم مؤلّف من مادّة وصورة جسمية، والمجموع المركّب منهما هو الجسم.

تتمّة

فهذه هي المادّة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعاً، وتسمّى المادّة الأولى والهيولى الأولى. ثمّ هي مع الصورة الجسمية، مادّة قابلة للصور النوعية اللاحقة، وتسمّى المادّة الثانية.

الشرح

بعد أن قسّم المصنّف الجوهر إلى أقسام خمسة، صار بصدد بيان هذه الأقسام، وبدأ بالبحث عن الجسم في الفصل السابق، ثمّ انتقل إلى مسألة أنّ الجسم هل هو مركّب من أمرين جوهريين هما المادّة الأولى والصورة الجسمية، كما هو المنسوب إلى أرسطو وأشياعه، وذهب إليه أكثر فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا والمحقّق الداماد صاحب القبسات، وصدر المتألّهين الشيرازي في كثير من الموارد، وإن كان قد وصفها في موارد أخرى بأنّها «أمر عدمي»[1]، وذكرها في مجال آخر بعنوان أنّها ظلّ يأخذه العقل بعين الاعتبار للموجودات الجسمانية، ولكنّه ليس له وجود حقيقي، قال في المبدأ والمعاد: «والهيولى منها (أي الصورة) بمنزلة الظلّ من ذي الظلّ، والظلّ أمر عدمي في الخارج، إلّا أنّ للعقل أن يتصوّرها شيئاً آخر غير الصورة، يكون ماهيّتها في نفسها قوّة شيء واستعداد أمر حادث، كما يتصوّر الظلّ معنىً آخر غير الضوء، ماهيّتها عدم النور ونقصانه»[2]، أم أنّه جوهر بسيط، هو الاتّصال والامتداد الجوهري في الأبعاد الثلاثة، كما نسب إلى أفلاطون وأشياعه من الرواقيين، وذهب إليه شيخ الإشراق السهروردي والطوسي من فلاسفة المسلمين، وإن لم يقبل الشهيد مطهري هذه النسبة إلى إفلاطون حيث قال: «إنّ الثابت هو أنّ أرسطو ذهب إلى تركيب الجسم من الهيولى والصورة، أمّا أنّ إفلاطون قد أنكر ذلك فهو أمر لم يثبت، بل الثابت لدى مؤرّخي الفلسفة هو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١٤٦.

(٢) المبدأ والمعاد، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع مقدّمة وتصحيح السيّد جلال الدين آشتياني، وتمهيد: سيّد حسين نصر، ص٢٦٥.

عدم وجود اختلاف في وجهة النظر حول الهيولى الأولى بين إفلاطون وأرسطو، إنّما وقع الاختلاف بينهما في الصورة، حيث يراها أرسطو أمر أصيلاً، بينما يعتقد إفلاطون أنّها انعكاس للمثل التي يعتقد بأصالتها.

نعم إنكار الهيولى اتجاه شيخ الإشراق، ولا أساس لنسبتها إلى أفلاطون، سوى تسامح الحكماء في نسبة نظريات السهروردي الشخصية إلى عامّة الإشراقيّين[1].

وكيفما كان الأمر فهو سهل، إلّا أنّه قبل الدخول في الأبحاث المتعلّقة بهذا الفصل، لابدّ من الإشارة إلى:

أوّلاً: إطلاقات المادّة.

ثانياً: تحرير محلّ النزاع.

البحث الأوّل: إطلاقات المادّة

أصل المادّة هي «مدد» وهي في كتب اللغة تُطلق على معنيين:

- الإمداد والإعانة.
- الامتداد والزيادة المتّصلة[2].

وتطلَق في مصطلحات العلوم على معانٍ:

١ ـ في المنطق: حيث لها استعمالات متعدّدة:

- مواد القياس: وهي قضايا يتألف القياس منها، كاليقينيّات والمظنونات والمشهورات والمسلّمات والمقبولات ونحوها، في قبال الصورة وهي هيئة

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤١٢.

(٢) لسان العرب، الإمام العلّامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ج١٣، ص٥٠.

القياس. لما ذكر في علم المنطق أنّ كلّ قياس فهو مركّب من مادّة وصورة.

• وتطلَق أيضاً على النسبة الواقعة في نفس الأمر بين الموضوع والمحمول، وهي تنحصر في الوجوب والإمكان والامتناع، وهي المواد الثلاث التي تقدّم الكلام عنها في المرحلة الرابعة.

• وتطلَق أيضاً على الموضوع والمحمول التي تتألّف منها القضية. «فمادّة القضية هي الموضوع والمحمول اللذان تتألّف منهما، أمّا صورتها فهي النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلّية وجزئية وموجبة وسالبة»[1].

٢ ـ في علم الأخلاق، المادّة «هي الفعل الذي يقوم به الفاعل، بصرف النظر عن نيته وقصده، كالممرّض الذي يخطئ، فيعطي مريضه سمّاً قاتلاً بدلاً عن إعطائه عقاراً منوّماً، فهو لا يعدّ قاتلاً إلّا من حيث مادّة الفعل، أمّا من حيث صورة الفعل فهو بريء من جريمة القتل»[2].

٣ ـ وفي الفيزياء تطلق المادّة على «الموجود الذي يتميّز بصفات خاصّة من قبيل الحجم والجذب والطرد وقابلية الاحتكاك، ويستعملونها في مقابل القوّة والطاقة»[3] بالمعنى الأخصّ، وهي الطاقة بشرط لا، أي بشرط عدم التراكم، في قبال الطاقة بالمعنى الأعمّ، وهي لا بشرط التي تندرج تحتها الطاقة المتراكمة التي تسمّى بالمادّة، والطاقة غير المتراكمة التي تقع في قبال المادّة.

٤ ـ والمادّة في الاصطلاح الفلسفي هي «الموجود الذي يعدّ الأرضية لظهور موجود آخر، كما يكون التراب مهيأً لظهور النبات، لهذا يكون المعنى

---

(١) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج ٢، ص ١٣٩.

الفلسفي لهذه الكلمة يتضمّن معنى الإضافة والنسبة. ويسمّي الحكماء أوّل مادّة لجميع الموجودات الجسمانية بـ «مادّة المواد» أو «الهيولى الأولى» وهم يختلفون حول حقيقتها، فأتباع أرسطو يعتقدون أنّ الهيولى الأولى ليس لها أيّ لون من ألوان الفعلية، وحقيقتها ليست سوى كونها قوّة واستعداداً للفعليات الجسمانية»[1].

قال ابن سينا في رسالة الحدود: «الهيولى المطلقة: جوهر، ووجوده بالفعل إنّما يحصل لقبول الصورة الجسمية، لقوّة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصّه إلّا معنى القوّة»[2]. وعرّفها الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية قائلاً:

بجوهر ذا محض قوّة الصور	جسميّة حدّ الهيولى مُشتهر
وفصلها مضمّن في جنسها	وقوّة الوجود نحو أيسها
وذي وجود إن تَرِبْ قسْ للعدم	والظلُّ نورٌ إن تَزِنْهُ مَعْ ظُلم
وكونها الجوهر والقوّة إن	يُزْعِجْك فاثْلُ ما بعلمٍ قد زُكن

وأوضح هذه الأبيات في شرحه:

«(بجوهر ذا محض قوّة الصور) حال كون الصور (جسميّة)، فخرج النفس في مقام العقل الهيولاني. (وفصلها) أي فصل الهيولى (مضمّن في جنسها) كالعكس، فكانت بسيطة. (وقوّة الوجود نحو أيسها) والمراد من الوجود الذي أُضيف إليه القوّة، هو الوجود الفعلي، فإنّ قوّة الوجود نفسها أيضاً وجود، فإن مقسم الجواهر هو الموجود، وإلى هذا أشرنا بقولنا: (وذي أي قوّة الوجود، (وجودٌ إن ترِبْ) أي تشكّك في ذلك، (قِسْ) تلك القوّة (للعدِم) أي إلى العدم،

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج٢، ص١٣٩.
(٢) نقلاً عن المعجم الفلسفي، دكتور جميل صليبا، ج٢، ص٣٠٦.

حتى تذعن أنّها وإن لم تكن فعلية صورية، لكنّها بالقياس إلى العدم الصرف وجود. (والظلّ) وإن لم يكن نوراً بالنسبة إلى النيّر وشعاعه، إلّا أنّه (نور إن تزِنْهُ مع ظُلَم)، تمثيل للمقام. (وكونها) أي كون الهيولى (الجوهر)، (و) مع هذا كونها (القوّة) الصِّرْفة، (إن يزعجك) وتستغربه، (فاتل ما بعلمٍ) أي في العلم، (قد زكن) من أنّ العلم قد بدت له مراتب، فإنّه حقيقة مقولة بالتشكيك. فمرتبة مفهوم مصدري يؤخذ منه تصاريفه، وأخرى كيفيّة نفسانيّة، وأخرى جوهر نفسي، وأخرى جوهر عقلي، وأخرى واجب الوجود عزّ شأنه، فكذلك القوّة أيضاً قابلة للشدّة والضعف كما قالوا في الإمكان الاستعدادي، ولأنّها كما علمت وجود، والوجود مقول بالتشكيك، فمرتبة منها كيف استعدادي، ومرتبة منها جوهر هيولاني. فالهيولى قوّة متجوهرة ينشعب منها جميع الاستعدادات ويرجع إليها جميع القوى المقابلة للفعليات، كما يرجع جميع الفعليات والأنوار إلى نور الأنوار... فنسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى، كنسبة الفاعلية والإيجاد إلى الباري تعالى، فكما أنّ معنى عينية الصفات في الباري تعالى، ليس أنّ المفهومات الإضافية التي لا وجود لها إلّا في العقل، هي عين ذلك الوجود الصرف، بل كونه بذاته منشأً لحكايتها ومستحقّاً لحملها بلا حيثيّة غير ذاته، فكذلك حكم عينيّة الاستعداد للهيولى، فوزان معدن الظلمات وزان ينبوع الأنوار، هذا من فرط الشدّة والكمال، وذلك من غاية الضعف والوبال»[1].

هذا النصّ يشير بوضوح إلى أنّ المادّة ليست مركّبة في الخارج، بل هي بسيطة، وهذا لا يعني أنّه لا جنس ولا فصل لها، بل فصلها مضمّن في جنسها وبالعكس. توضيح ذلك: «أنّ الماهيات باعتبار بساطتها وتركّبها خارجاً وذهناً

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢١٩، الحجرية.

على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون بسيطاً في الذهن فضلاً عن الخارج، وذلك كما في الأجناس العالية والفصول الأخيرة، فإنّ الجنس العالي كالجوهر مثلاً لا يكون مركّباً من جنس وفصل، إذ لو كان كذلك لم يكن جنساً عالياً، كما أنّ الفصل الأخير لا يكون له فصل، وإلّا لم يكن فصلاً أخيراً.

الثاني: أن يكون مركّباً في الذهن من الجنس والفصل، ولكنّها بسيطة في الخارج، كما في الأعراض. فالبياض ليس في الخارج مركّباً من شيء وشيء، وإلّا لكان جسماً، لكنّه في الذهن مركّب من لون هو جنسه، ومفرّق للبصر هو فصله، وما يكون بإزاء جنسه هو بنفسه يكون بإزاء فصله، وما هو مأخذ اشتقاق جنسه بنفسه هو مأخذ اشتقاق فصله. وبعبارة أخرى يكون تمامه ما بإزاء جنسه وفصله.

الثالث: ما يكون مركّباً في الخارج من المادّة والصورة كالجسم، فيكون مركّباً في الذهن من الجنس والفصل، ويكون جنسه مأخوذاً من مادّته، وفصله مأخوذاً من صورته، ففي الخارج مركّب من جزئين هما المادّة والصورة، وفي الذهن مركّب من جزئين أيضاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ أجناس الماهيات البسيطة في الخارج وفصولها، ليستا مأخوذتين من المادّة والصورة الخارجيتين لعدم تحقّقهما في الخارج مع بساطتهما، بل تكون نفس الماهية البسيطة بنفسها البسيطة توجد في الذهن، ويحلّلها العقل إلى جزء هو الجنس وجزء هو الفصل، ويكون نفس تلك الماهية البسيطة بنفسها بإزاء جزئها الجنسي وجزئها الفصلي، وهذا معنى كون الجنس مضمّناً في الفصل.

إذا تبيّن ذلك نقول: الهيولى ليست مركّباً خارجياً، ولكنّها مركّب ذهني من

جنس وفصل، فتكون كالبسائط الخارجية أعني الأعراض، جنسها مضمّن في فصلها»[١]. وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الشيخ في إلهيات الشفاء: «ولسائل أن يسأل ويقول: فالهيولى أيضاً مركّبة، وذلك لأنّها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل، وهي مستعدّه أيضاً، فنقول:

إنّ جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى، ليس شيئاً آخر إلّا أنّه جوهر مستعدّ لكذا، والجوهرية التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء، بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة. وليس معنى جوهريتها إلّا أنّها أمر ليس في موضوع. فالإثبات هاهنا هو أنّه أمر، وأمّا أنّه ليس في موضوع فهو سلب، وانّه أمر ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيّناً بالفعل، لأنّ هذا عام، ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العام ما لم يكن له فصل يخصّه، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ شيء، فصورته التي تظنّ له هي أنّه مستعدّ قابل.

فإذن ليس هاهنا حقيقة للهيولى تكون بها الفعل، وحقيقة أخرى بالقوّة، (فتكون مركّبة من حيثيتين في الخارج) إلّا أن يطرأ عليه حقيقة من خارج، فيصير بذلك بالفعل، وتكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوّه، وهذه الحقيقة هي الصورة. ونسبة الهيولى إلى هذين المعنيين، أشبه بنسبة البسيط إلى ما هو جنس وفصل من نسبة المركّب إلى ما هو هيولى وصورة»[٢].

وبكلمة واضحة: إنّ فعلية المادّة الأولى هو كونها محض الاستعداد والقابلية للكمال، وهذا الاستعداد الكامن في ذاتها ليس هو بالقوّة بالنسبة إليها، بل هو أمر بالفعل. وهذا معنى قولهم: «فعليتها أنّها قوّة الأشياء». قال المصنّف في «النهاية»: «إنّ المادّة متضمّنة للقوّة والفعل، لكنّ قوّتها عين فعليّتها،

---

(١) درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، الآملي، ج٢، ص١٥٥.

(٢) الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ص٦٧.

وفعليّتها عين قوّتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعلية لها إلّا فعلية أنّها قوّة الأشياء»[1]. وهذا معنى ما ذكره السبزواري في النصّ السابق: «فنسبة القابلية والاستعداد إلى الهيولى كنسبة الفاعلية والإيجاد إلى الباري تعالى».

حيث إنّ كلاً من الفاعلية والقابلية تطلق على معنيين:

● أحدهما: النسبة التي بين الفاعل والمفعول والقابل والمقبول، وهما بهذا المعنى متأخّران عن المنتسبين، ضرورة تأخّر النسبة الاعتبارية التي هي إضافة مقولية عن طرفيها.

● ثانيهما: ما هو مبدأ للفاعلية والقابلية بالمعنى الأوّل، وهو بهذا المعنى عبارة عن خصوصية يكون الفاعل أو القابل بها فاعلاً أو قابلاً. وتلك الخصوصية إمّا أن تكون مغايرة مع ذات الفاعل والقابل منضمّة إليها، فتكون عرضاً لذاتها، بمعنى ما ليس نفس ذاتهما ولا جزء منها، بل خارجاً عنها محمولاً بالضميمة عليها، وإمّا يكون نفس ذات الفاعل أو القابل، فالفاعلية بمعنى تلك الخصوصية الفاعلية عين ذات الباري جلّ شأنه، لأنّه بنفس ذاته المقدّسة عين تلك الخصوصية الفاعلية. وهذه الخصوصية القابلية في الهيولى عين ذات الهيولى، لأنّها بنفسها عين ذات القبول، لا أنّ لها ذاتاً عرضها القبول»[2].

البحث الثاني: تحرير محلّ النزاع

«لا ريب أنّ الموجودات المادّية تتبدّل إلى موجودات مادّية أخرى، فتتجدّد لها آثار خاصّة. فالمتبدّل منه يسمّى بالقياس إلى المتبدّل إليه مادّة وهيولى. وإذا كان المتبدّل منه نفسه متبدّلاً من موجود آخر، كان الموجود

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٠٢، الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

(٢) درر الفوائد تعليقة على شرح المنظومة، الآملي، ج٢، ص١٥٧.

الأسبق مادّة بالنسبة إلى السابق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لم يتبدّل من موجود آخر، فيسمّى بالهيولى الأولى ومادّة المواد.

ثمّ إنّ المتبدَّل إليه ليس مبائناً للمتبدّل منه بالكلّية، وإلّا لم يكن التبدّل إلّا عبارة عن انتفاء موجود وتحقّق موجود آخر، فلابدّ من أمر مشترك بينهما. وهذا الأمر المشترك لا يخلو من أن يكون كلّ المتبدَّل منه، أو كلّ المتبدَّل إليه، أو بعضاً من كليهما، ولا يجوز أن يكون كلّ كليهما، وإلّا لم يحصل تبدّل، ولا أمراً يباينهما بالكلّية لاستلزامه خلاف الفرض. كيف وقد فرضناه أمراً مشتركاً بينهما، فعلى الأوّل يكون المتبدَّل إليه واجداً لكلّ المتبدَّل منه مع أمر زائد عليه كالعناصر المتبدّلة إلى النبات مثلاً، وعلى الثاني يكون بالعكس كالنبات المتبدِّل إلى عناصره الأوّلية، وعلى الثالث يفقد المتبدّل جزءاً ويحصل على جزء آخر، كما يقال في تبدّل الماء بخاراً، إنّ الصورة المائية تفسد، وتحدث الصورة البخارية مكانها، أي في المادّة الباقية من الماء»[1].

إذن لا خلاف بين أحد من العقلاء في أنّ هناك مادّة تتوارد عليها الصور والهيئات المختلفة، وإنّما الكلام في أنّ هذه المادّة الأولى، هل هي مركّبة من جزئين جوهريّين كما هو المشهور بين حكماء الإسلام، أم أنّها بسيطة كما ذهب إليه السهروردي. وهذا المعنى أشار إليه الشيرازي في الأسفار أيضاً بقوله: «إنّ في الأجسام سنخاً يتوارد عليه الصور والهيئات، ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات، ولا يحتاج الجمهور في إثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم، أعني المادّة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها، فإنّ كلّ من له استيهال مخاطبة علمية، يعلم ويعتقد يقيناً بالفكر أو الحدس، أنّ التراب يصير نطفة، والنطفة تصير جسد إنسان أو حيوان، والبذر يصير شجراً،

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، مصباح يزدي، رقم: ١٣١.

والشجر يصير رماداً أو فحماً، وإذا قيل إنّه خلق من الماء بشراً، ومن الطين حيواناً، لا يخلو إمّا أن يفهم من هذا القول أنّ النطفة باقية نطفة والطين طيناً، ومع هذا فهو بشر وحيوان، حتّى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد إنسان، أو طيناً وحيواناً، وإمّا أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتّى لم يبق منها شيء أصلاً وكذا الطين، ثمّ حدث حيوان أو إنسان، فحينئذٍ ما خُلق الإنسان من نطفة والحيوان من طين، بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه. وإمّا أن يكون الجوهر الذي فيه الهيئة النطفية أو الطينية، بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة إنسانية أو صورة حيوانية.

والقسمان الأوّلان باطلان عند الكافّة، وليست ممّا يعتقدهما العامّة، ولذلك كلّ من زرع بذراً ينبت شيء منه، أو تزوّج ليكون له ولد، يفرّق بين ولده وغيره، بأنّه من مائه، ويحكم على الزرع بأنّه بذره، وعلى الفرخ بأنّه من بيضه، أوَلا ترى أنّه لا يحصل في الزراعة من البُرّ غير البُرّ ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس المحض غير الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزودج من القسمين غير المزودج من صفات كلّ منهما.

فظهر أنّ الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد، بل وقع الاتّفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على ثبوت مادّة يتوارد عليها الصور والهيئات. إلّا أنّها عند الإشراقيّين ومن تبعهم، نفس الجسم الذي هو واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً، ومن حيث إضافته وقبوله للصور والمقادير يسمّى مادّة.

وعند المشائين ومن يحذو حذوهم، جوهر أبسط يتقوّم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة، يتحصّل من تركيبهما جوهر وحداني الحدّ، قابل للمقادير

والأعراض والصور اللاحقة، وهو الجسم. فالجسم عندهم مركّب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة»[١]. قال الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الهيولى العمّ أعني ما حمل   قوّة شيء أثبتت كلّ الملل

فتحصّل إلى هنا أنّ «أساس النزاع في مسألة الهيولى هو: أنّه هل يوجد في الأجسام جزء يكون في ذاته أمراً بالقوّة، فاقداً لأي فعلية سوى فعلية أن لا فعلية له ـ على حدّ تعبيرهم ـ أو لا؟ وقد يعبّر عنه بالاختلاف في وجود الهيولى الأولى وعدمها، كما قد يعبّر عنه بأنّ الجسم هل هو الهيولى الأولى، أو هيولى ثانية، مركّبة من جزء غير متحصّل هو الهيولى الأولى وآخر متحصّل هو الصورة الجسمية»[٢].

ثمّ إنّه بناءً على ثبوت المادّة الأولى بالمعنى المشائي، فإنّه لا ينبغي أن نجعل هذه الأنواع الثلاثة من الجوهر ـ أعني: المادّة، الصورة الجسمية، الجسم ـ في عرض واحد.

وكيفما كان فبعد أن تحرّر النزاع في المسألة ننتقل إلى الوجوه التي استدلّ بها مشهور حكماء المدرسة المشائية لإثبات تركّب الجسم من حيثيتين جوهريتين.

أدلّة مثبتي المادّة

حاولت المدرسة المشائية الاستدلال لإثبات المادّة الأولى من خلال طريقين:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص٦٥.

(٢) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح يزدي، رقم: ١٣٢.

الطريق الأوّل: برهان الوصل والفصل

يعدّ هذا الوجه من الوجوه الأساسية التي استدلّ بها أصحاب هذا الاتجاه لإثبات أنّ الجسم مركّب من جزئين جوهريين، المادّة والصورة الجسمية[1]. وتقريبه بنحو الإجمال «إنّ الأجسام والأجرام تقبل الفصل والوصل، أي أنّ الجسم المتّصل ككوب الماء يقبل الفصل والانقسام، ويأتي على صورة إناءي ماء، كما يقبل الوصل، فالإناءان من الماء حينما نخلطهما يتّحدان ويأتيان على صورة واحد متّصل ممتدّ. وهذا دليل على أنّ الجسمية والجرمية والاتّصال والامتداد الجوهري غطاء يختفي وراءه جوهر آخر، وهذا الجوهر حينما يقبل الفصل والوصل، فإنّه يخلع لباسه ويرتدي لباساً آخر. ولو لم يكن الجسم مركّباً، ولم يكن سوى الصورة الجسمية والاتّصال والامتداد الجوهري، فسوف لا يقع إطلاقاً أيّ فصل ووصل في الوجود، أي يستحيل تبديل الجسم الواحد المتّصل إلى جسمين متّصلين، أو صيرورة الجسمين المتّصلين جسماً واحداً»[2].

وتفصيل الكلام في هذا الدليل بالنحو الذي أشار إليه السبزواري في منظومته وشرحها، يبتني على بيان مقدّمات أربع:

المقدّمة الأولى: ما هو المراد من الاتّصال والانفصال المستخدم في هذا البرهان؟

«لمفهوم الاتصال والانفصال دلالة عرفية، وأخرى رياضية، وثالثة فلسفية،

---

(١) التحصيل، بهمنيار، ص٣١٤؛ المطالب العالية، الرازي، ج٦، ص٢٠١؛ نقد المحصّل، الطوسي، ص١٨٨.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهّري، ص٤١٥.

والمراد هنا دلالته الفلسفية على وجه الخصوص.

يستخدم العرف العام مصطلح الاتصال في مورد الشيئين اللذين ينتهيان عند نقطة واحدة، كالخطّين اللذين يلتقيان عند زاوية واحدة، يقال لهما متصلان، ويستخدمه أحياناً للدلالة على أنّ الشيئين لا يفصل بينهما فاصل، كما لو وضعنا القلم على صفحة الورق، فيقال إنّ القلم متّصل بالورقة. ويستخدمه ثالثة في مورد الأشياء المرتبطة ببعضها في الحركة، كما في حال غرف القاطرة، فبحركة أحدها تتحرّك الغرف الأخرى، ويطلق العرف على هذه سمة الاتصال رغم وجود فواصل بين الغرفة الأولى والأخيرة من الغرف المتوسّطة. وإن كان هذا الاستعمال الثالث مرجعه إلى الأولين. فالعرف العام يطلق مصطلح الاتصال على الغرفة الأولى والثانية، والثانية والثالثة، والثالثة والرابعة. أمّا الأولى والثالثة، والأولى والرابعة فهما ليسا متّصلين، بل يتّصلان بالإطلاق المجازي.

أمّا المفهوم الرياضي لهذا المصطلح، فقد وجد علماء الرياضيات الذين يبحثون في الكم، أنّ الكم على نوعين: كم متّصل وكم منفصل، وقد تعرّف هؤلاء العلماء على مفهوم الكمّ أوّلاً، أي قابلية الشيء للانقسام والتجزئة الفرضية، مقابل الكيف وسائر الجواهر والأعراض التي ليس لها هذه الخصوصية. ثمّ وجدوا الكمّ على نوعين، الأوّل: الكمّيات التي يمكن فرض حدّ مشترك بين أجزائها وأقسامها، يعني إمكانية فرض نهاية بين كلّ جزئين، بحيث تكون نهاية لكلّ منهما، مثلاً الخطّ فهو كم لكنّه كمّ متّصل، أي إذا قسّمنا خطّاً في أذهاننا إلى نصفين، فسوف نفرض حتماً نقطة في أذهاننا تكون بداية لكلّ منهما. بينا العدد أربعة أو خمسة أو أي عدد آخر، فهو كمّية لكنّه كمّ منفصل، أي لا يمكن فرض حدّ مشترك بين أجزاء هذا الكمّ، فالعدد أربعة يقسّم إلى اثنين اثنين، أو العدد خمسة يقسّم إلى اثنين وثلاثة، والجزآن

الحاصلان من هذه القسمة ليس لهما إطلاقاً حدّ مشترك، كما هو واضح. والاتصال بهذا المعنى أمر لا يدركه العرف، بل هو مفهوم يدركه علماء الرياضيات.

وإنّما أسمينا هذا النحو من الاتصال بالرياضي، لأنّ علماء الرياضيات يستخدمونه، وإن كانت الفلسفة هي التي تتحمّل مهمّة هذه التعريفات، وإنّ الفلاسفة قاموا بتعريف الكم المتّصل في مباحث الجوهر والأعراض من الفلسفة، واقتبس علماء الرياضيات هذا التعريف منهم.

المفهوم الآخر لهذا المصطلح مفهوم فلسفي، وبغية التعرّف عليه لابدّ من العودة إلى فكرة سبق أن طرحناها: من الواضح جدّاً أنّ الأجسام التي نراها أمامنا هي جوهر قابل للأبعاد الثلاثة. أمّا أنّها جوهر، فلأنّ وجودها لنفسها لا لشيء آخر. وأمّا أنّها قابلة للأبعاد الثلاثة فيعني أنّه من الممكن أن نفرض داخلها ثلاثة خطوط عمودية، تلتقي عند نقطة واحدة، والزوايا التي تحصل جرّاء لقاء هذه الخطوط كلّها زوايا قوائم، بينا لا يمكن فرض أكثر من خطّين عموديين على السطح، بحيث تكون الزوايا الحاصلة جرّاء لقاء الخطوط زوايا قوائم. ومن هنا قالوا في تعريف الجسم أنّه: «جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم».

بعد أن اتّضح المفهوم الفلسفي للاتصال نقول: إنّ المقصود بالاتصال والانفصال في برهان الوصل والفصل، هو الاتصال والانفصال بمفهومه الفلسفي لا العرفي ولا الرياضي»[1].

وقد أشار السبزواري إلى هذه المقدّمة بقوله:

إنّ دليل الفصل والوصل نطق ... كالفعل والقوّة بالقول الأحقّ

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤١٧ ـ ٤٢٠، بتصرّف.

مـــتّصل مـــضاف أو نـــفسي ثـــــانيها غــيري أو ذاتـــي
والذاتــي إمّـا الفـصل للكـمّية أو مـا هـو الصـورة جـوهرية

وقال معلّقاً على هذه الأبيات: «(إنّ دليل الفصل والوصـل نـطق، كـالفعل والقوّة)، أي كدليل الفعل والقوّة، (بالقول الأحق). وهـو قـول المشـائين، لم نصرّح به لادّعاء ظهوره، ولأنّه سيعلم من دليله.

أمّا الأوّل فلنمهّد له أصولاً، أصل: (متصل مضاف)، مـبتدأ، (أو نـفسي، ثانيهما غيري أو ذاتي). اعلم أنّ الاتصال يطلق على معنيين: أحـدهما: صـفة للشيء بقياسه إلى غيره، وهو أيضاً بمعنيين، الأوّل: كون المقدار متّحد النهاية بمقدار آخر، ويقال لذلك المقدار أنّه متّصل بالآخر بهذا المعنى، كما في ضلعي الزاوية. والثاني: كون الجسم بحيث يتحرّك بحركة جسم آخر، وإن لم يـتّحد نهاياتهما، يقال لذلك الجسم إنّه متّصل بالآخر بهذا المعنى، كما في حلق القيد من الحديد، وكما في اتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام. وبالجملة في كلّ جسمين يكون بينهما تبعية في الحركة، وهذا هو الموافق للعرف واللغة، وهذان المعنيان هما المرادان بالمضاف في المتن. وثـانيهما: صـفة للشـيء لا بقياسه إلى غيره، وعبّرنا عنه في المتن بالنفسي. وهذا أيضاً بمعنيين:

أحدهما: ما هو من قبيل الوصف بحال متعلّق الشيء كما فـي الهيولى، وعبّرنا عنه بالغيري.

وثانيهما: من قبيل الوصف بحال نفس الشيء، وعبّرنا عنه بالذاتي، وهو أيضاً قسمان:

أحدهما: ما هو فصل مقسّم للكمّ، وهو كون الشـيء بـحيث يـمكن أن يفرض فيه أجزاء مشتركة في الحدود، ويلزمه أن يكون فيه مفاصل.

وثانيهما: كون الشيء في حدّ ذاته، بحيث يعرضه ذلك الاتصال الكمّي،

ويلزمه الجسم التعليمي، ويعبّر عنه بكون الشيء في حدّ ذاته صالحاً لفرض خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم، وهذا المعنى فصل مقسّم للجوهر. فبهذا المعنى يطلق المتّصل على الصور الجوهرية، وإلى قسمي الذاتي أشرنا بقولنا: (والذاتي إمّا الفصل للكمّية أو ما هو الصورة جوهرية). وإطلاق المتصل على الصورة كإطلاق الواحد على الوحدة والموجود على الوجود ونظايرهما، فهو ثابت لها في حدّ ذاتها»[1].

المقدّمة الثانية: «الوحدة الاتّصالية تساوق الوحدة الشخصية.

المقصود هنا هو أنّه كلّما كانت هناك وحدة اتصالية، كانت هناك وحدة شخصية. إذن فالمقصود هو أنّ كلّ متّصل جوهري هو شخص واحد، وليس أشخاصاً متعدّدين. وذلك لما ثبت سابقاً أنّ التشخّص والوجود متساوقان، وكلّما كان هناك وجود، كان هناك تشخّص، كما أكّدوا أنّ الكلّية وعدم التعيّن من شؤون الماهية، وهي في الحقيقة اعتبار ذهني. نقول الآن: إنّ الاتصال الجوهري عبارة عن أنّ الماهية بنحو تقبل الأبعاد الثلاثة، ووجود مثل هذه الماهية في الخارج عين تشخّصها الواقعي»[2].

قال الحكيم السبزواري:

قد ساوق اتصال الشخصية لأنّها الكون وذا الماهية

«أصل آخر، (قد ساوق اتصال) ومتّصل بالذات (الشخصيّة، لأنّها) أي الشخصية، (الكون) كما مرّ أنّ التشخّص هو الوجود، كما ذهب إليه المعلم الثاني وصدر المتألهين وبعض آخر من المحقّقين، فتعدّد كلّ من الوجود والتشخّص ووحدته، يوجب تعدّد الآخر ووحدته، (وذا) أي الكون والوجود

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢١٤، الحجرية.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤٢٠.

هو (الماهية) في الخارج، وزيادته عليها إنّما هو في التصوّر. فالمتّصل الواحد له ذات واحدة ووجود واحد وتشخّص واحد، وليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخّص خاصّ بحسب نفس الأمر، كيف وقد تبيّن أنّ الأجزاء الفرضية غير متناهية، فإمّا أن يكون لبعض من أجزائه وجود وتشخّص دون بعض، وهو الترجيح من غير مرجّح، أو لجميعها فيلزم المفاسد التي يرد على القول بلا تناهي أجزاء الجسم. فإذا كان في الوجود شيء ماهيّته هي الاتصال، كان وجوده وتشخّصه نفس اتصاله بالذات، لكن المقدّم حقّ فكذا التالي، فإذا طرأ عليه الانفصال، انعدم ووجد موجودان متشخّصان، وهذا معنى قولهم: إنّ الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية، واستعمال المساوقة إنّما هو باعتبار المفهوم، وأمّا بحسب التحقّق فليس إلّا العينية»[1].

المقدّمة الثالثة: «المتقابلان لا يقبل أحدهما الآخر، بل لابدّ من شيء ثالث يقبلهما على التناوب. فالوجود والعدم أمران متقابلان، ولا يمكن إطلاقاً أن يقبل أحدهما الآخر، بل الماهية هي التي تقبل الوجود والعدم، والبياض لا يقبل السواد والعكس كذلك، لكن الجسم وهو الأمر الثالث يقبلهما على التناوب، والغنى والفقر لا يقبل أحدهما الآخر، لكن الإنسان يمكن أن يقبل هذا أو ذاك، والاتصال الجوهري أمر يقابل الانفصال الجوهري.

بناءً على ذلك نقول: الاتصال والانفصال كالوجود والعدم والبياض والسواد والغنى والفقر، لا يقبل أحدهما الآخر، بل لابدّ من أمر ثالث يقبلهما على التناوب، فإذا حصل الاتصال والانفصال في مورد من الموارد، فهذا دليل على وجود أمر ثالث يتّصف بالاتصال حيناً وبالانفصال حيناً آخر.

المقدّمة الرابعة: حينما يتحوّل الجسم المتّصل الواحد إلى متّصلين، أو

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢١٦، الحجرية.

يتحوّل المنفصلان إلى متّصل واحد، فهذا لا يعني أنّ ما كان موجوداً انعدم كلّياً وحدث شيء آخر جديد لا علاقة له إطلاقاً بالأوّل، بل لابدّ من أن يكون هناك شيء كان متّصلاً ثمّ أصبح منفصلاً، أو كان منفصلاً ثمّ أضحى متّصلاً، وهذا الأمر باقٍ في كلا الحالين»[1].

قال الحكيم السبزواري:

ليس اتـصال قـابلاً مـا قـابله ... ونـفسه والجسم ذا مـا أبـطله

فـالجسم إذ فـصلاً فـوصلاً قـابل ... فـالباق فـي الحـالين فـيه حـاصل

«أصلان آخران: أحدهما: أنّه (ليس اتصال قابلاً ما) أي انفصالاً (قابَلَه)، أي قابَلَ ذلك الاتصال مقابلة الملكة والعدم، ولكلّ اتصال مضى انفصال يقابله، وإنّما لا يقبله، لأنّ القابل يجب وجوده مع المقبول، والانفصال يعدم الاتصال، ولا الاتصال قابلاً نفسه. وثانيهما: أنّ (الجسم) منصوب من باب ما أضمر عامله، (ذا) أي المذكور من الانفصال أو الاتصال الطاويين، (ما) نافية، (أبطله بالكلّية وهذا ضروري»[2].

إذا تمهّدت هذه المقدّمات نقول: «قد ثبت أنّ الجسم البسيط واحد في نفسه، متّصل لا تعدّد فيه ولا انفصال بالفعل، ولا شكّ في أنّه قابلٌ للانفصال، والانفصال عدم الاتصال عمّا من شأنه أن يكون متّصلاً. ثمّ كلّ حادث فلابدّ له من قابل. فالقابل للانفصال، إمّا أن يكون هو الاتصال أو غيره، والأوّل باطل، لأنّ القابل للشيء يجب أن يبقى مع المقبول، إذ لو امتنع بقاؤه معه كان منافياً له وضدّاً لا قابلاً له، والاتصال لا شكّ أنّه يعدم حالة الانفصال ولا يبقى معه، لأنّا

---

(١) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: السيّد عمّار أبو رغيف، ص ٤٢١.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢١٧.

قد قلنا: إنّه عدمه، والشيء لا يجامع عدمه. فإذن الحق الثاني، وهو أن يكون القابل شيئاً آخر غير الاتصال، ولاشكّ في أنّ قوّة قبول الانفصال حاصلة قبل الانفصال، فجامعة للاتصال، فتلك القوّة حاملها غير الاتصال والانفصال فهناك شيء آخر غير الاتصال والانفصال يقبلهما معاً، وذلك الشيء هو المادّة. يقبل الاتصال حال وجوده، ثمّ يصير قابلاً للانفصال بعد ذلك»[1].

وقد اعترض على هذا الدليل بوجوه من الاعتراضات مذكورة في المطوّلات، لكن الذي ينبغي الالتفات إليه أنّ هذا البرهان أقامه حكماء المشّاء في قبال مدرسة الإشراق بعد أن اتّفق الطرفان على إنكار نظرية المتكلّمين في الجزء الذي لا يتجزّأ، ونظرية ذيمقراطيس، واتّفقا أيضاً على أنّ الجسم الطبيعي كالماء والهواء والتراب وغيرها، ليست مجموعة ذرّات، بل واحد متّصل، يقبل الوصل والفصل. وهذا معناه أنّ قيمة هذا البرهان بعد تمامية جميع المقدّمات، إنّما تقوم على أساس ردّ النظريتين السابقتين. قال الرازي في المباحث: «اعلم أنّ هذا البرهان مبنيّ على أنّ الجسم غير مركّب من أجزاء لا تتجزّى، وإلّا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها، وانفصاله عبارة عن تفرّقها، وكذلك أيضاً لابدّ من إبطال قول من يقول: إنّ مبادئ الأجسام أجزاء متجزّية في الوهم، غير قابلة للتجزية بالفعل، فإنّه عندهم الأجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي، بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء، وانفصالها عبارة عن تفرّقها، وأمّا كلّ واحد من تلك الأجزاء، فإنّ فيها الاتصال الحقيقي حاصل، لكنّها غير قابلة للانفصال.

---

(١) نهاية المرام في علم الكلام، العلّامة الحلّي، ج٢، ص ٥١٠؛ الشفاء، الإلهيات، ابن سينا، ص٦٦، الفصل الثاني من المقالة الثانية؛ الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٢، ص٤١.

فإذن ما يقبل الانفصال فهو غير متصل بالحقيقة، وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال، فظاهر أنّه لا تتمّ هذه الحجّة إلّا بإبطال هذين المذهبين»[1].

على هذا الأساس يتّضح أنّنا لو قبلنا معطيات العلم التجريبي، من أنّ الجسم مركّب من ذرّات، وليس هو متّصل في الواقع كما يقول الحكماء، عند ذلك «يفقد برهان الفصل والوصل قيمته. فالفصل والوصل المحسوس ليسا واقعيين، كما جاء في مقدّمات البرهان، إذ لابدّ أن ينصبّ الحديث وفق نظريات المحدثين حول الجسيمات الذرّية، فإذا كانت الذرّات تقبل الفصل والوصل، فسوف تعاد الحيوية لهذا البرهان، أي أنّ هناك مجالاً للبحث حول: هل أنّ الأجرام الذرّية تعرض على حقيقة أخرى تجذبها مرّة وتدفعها حيناً آخر»[2].

ولعلّه لهذا لم يشر المصنّف في كتابي البداية والنهاية لهذا الدليل، لأنّ مختاره كما أشار إليه في الفصل السابق، قريب ممّا جاء في نظرية ذيمقراطيس، قال: «فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث، ثابت لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأوّلية التي يحدث فيها الامتداد الجرمي، وإليها تتجزّأ الأجسام النوعية دون غيرها، على ما تقدّمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاحٍ ما».

الطريق الثاني: برهان القوّة والفعل

وهو الذي اعتنى به المحقّقون من حكماء المشاء، وعوّل عليه المصنّف

---

(١) المباحث المشرقية، الرازي، ج٢، ص٤١.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٤١٧.

في المتن، وخلاصته: أنّ أشياء هذا العالم المادّي بأسرها، إمّا أن تكون بالقوّة أو بالفعل، كما سيأتي في المرحلة العاشرة، والفعلية والقوّة حيثيتان متقابلتان، لأنّ مرجع الفعلية إلى الوجدان، ومآل القوّة إلى الفقدان، ولا يمكن لشيء واحد من جهة واحدة أن تجتمع فيه هاتان الحيثيتان. إذن الأشياء مركّبة من حيثيّتين واقعيّتين إحداهما بالفعل والأخرى بالقوّة. والحيثية الأولى التي هي ملاك الفعلية تسمّى «الصورة»، وهي مورد قبول الإشراقيين أيضاً، والحيثية الثانية التي هي ملاك القوّة تسمّى «المادّة» أو «الهيولى» وهي التي أنكرتها الحكمة الإشراقية.

تفصيل الكلام في هذا الدليل يتمّ من خلال المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: أنّ عالم المادّة هو عالم الصيرورة والحركة والتحوّل والتغيّر، بمعنى أنّك لا تجد شيئاً في هذا العالم إلّا وفيه القابلية والاستعداد على أن يكون شيئاً آخر، فمثلاً الماء ماءٌ بالفعل ويمكن أن يصير بخاراً، والنطفة نطفة بالفعل ويمكن أن تصير إنساناً، والتراب يمكن أن يكون معدناً ونباتاً... وهكذا.

المقدّمة الثانية: الصيرورة والحركة «تقتضي أن يكون الشيء ذا فعلية وذا إمكان، فمن حيث هو بالفعل يكون نفس الشيء ذا خصوصية وأثر، ومن حيث هو ممكن لا يكون نفس الشيء الخاصّ، بل هو مجرّد إمكانية أن يكون شيئاً آخر، وكلّ شيئية هي أنّه من الممكن أن يكون شيئاً آخر، وبعبارة أخرى، كلّ شيء من حيث هو بالفعل هو عين الشيء الموجود، ومن حيث هو بالقوّة فهو يروم أن يصير شيئاً آخر»[1].

المقدّمة الثالثة: إنّ هاتين الحيثيّتين يمكن التفكيك بينهما عقلاً، بمعنى أنّه كان بالإمكان خلق عالم الطبيعة والمادّة بنحو لو وجد شيء فإنّه لا تتحقّق فيه

---

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري، ص٤٢٣.

قابلية التحوّل إلى شيء آخر، كما ذكر الحكماء ذلك في جسم الأفلاك، حيث لا يمكن أن يتغيّر في مقداره وشكله وصورته وموضعه ـ بناءً على الطبيعيات القديمة ـ فالجسمية التي للفلك المعيّن يلزمها شكل ذلك الفلك بعينه ومقداره بعينه[1]. وهذا خير شاهد على أنّ إحدى الحيثيتين غير الأخرى.

المقدّمة الرابعة: إنّ النسبة بين القوّة والفعل هي العدم والملكة، لأنّه وإن كانت النطفة مثلاً فيها قابلية أن تكون أي شيء آخر، كما أنّ التراب فيه هذه القابلية، إلّا أنّ هناك فرقاً واضحاً بين النطفة والتراب، فإنّ النطفة بعد أن وقعت في هذا الصراط، لا يمكنها إلّا أن تكون إنساناً، بخلاف التراب فإنّه يمكن أن يكون معدناً أو نباتاً أو غيرهما. وهذا معناه أنّ هذا الفقدان الذي نجده في النطفة ليس هو السلب المطلق الذي يصدق على كلّ فعلية بالنسبة إلى كلّ فعلية أخرى، كما هو الحال بالنسبة إلى التراب، بل هو نوع خاصّ من الفقدان حيث يقترن بجهة تحمل الشأنية والاستعداد لأنْ يكون شيئاً خاصّاً.

المقدّمة الخامسة: سيأتي في الفصل الثامن من المرحلة الثامنة أنّ العدم والملكة يمكن ارتفاعهما عن الموضوع غير القابل لهما، إلّا أنّه لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، لأنّهما متقابلان وبينهما غيرية ذاتية، لذا لا يمكن أن يكون الإنسان بصيراً وأعمى في آن واحد من جهة واحدة.

إذا اتّضحت هذه المقدّمات نقول: إنّ الجسم لما كان واجداً لكمال الجسمية بالفعل، وهو الامتداد في الأبعاد الثلاثة، وكان فاقداً للكمالات الأوّلية والثانوية، والوجدان والفقدان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، إذن فهو مركّب من حيثيتين، هما الحيثية الصورية التي يكون الشيء بموجبها

---

(١) المباحث المشرقية، ج٢، ص٤٥؛ نهاية المرام، ج٢، ص٥٢١.

موجوداً بالفعل، والحيثية المادّية والهيولانية التي يمكن للشيء بموجبها أن يكون شيئاً آخر. من هنا قيل: «إنّ الأشياء من حيث هي موجودة تقتضي أن تبقى وتحافظ على وضعها الفعلي، ولكن من حيث هي بالقوّة تقتضي أن تعبر الوضع الفعلي وتصير شيئاً آخر، لذا يقولون: إنّ الهيولى تشتاق إلى الصورة، وكلّ صورة جديدة تأتي تتطلّع إلى صورة أخرى، ومن هنا يمكن القول إنّ هناك لوناً من التضادّ في قلب الأجسام، فالأجسام بمقتضى حيثية تسعى إلى حفظ وإبقاء وضعها الموجود، وبموجب حيثية أخرى تقتضي التحوّل والانقلاب»[1].

قال صدر المتألّهين في الأسفار: «اعلم أنّ الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي وصورة عينية، وهو لا محالة معنىً بالفعل، ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه، المستعدّ هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكمّلة له اللاحقة به فهو بالقوّة. فيكون في كلّ جسم من حيث هو مجرّد الجسمية، جهتا فعل وقوّة، وحيثيتا وجوب وإمكان. والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوّة، لأنّ مرجع القوّة إلى أمر عدمي، هو فقدان شيء عن شيء، ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة الشيء، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصحّحاً لهاتين الصفتين ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين، فلا يكون الجسم من حيث هو متّصل بالفعل، هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوّة منفصل أو متحرّك أو ذو سواد أو نفس أو صورة، بل يكون كونه جوهراً متّصلاً، غير كونه جوهراً قابلاً للأشياء. فإذا كان فيه قوّة قبول ما يقابل المتّصل، فيكون فيه أيضاً قوّة قبول المتّصل، لأنّ إمكان شيء يلزمه إمكان مقابله، إذ لو كان أحد المتقابلين

---

(١) شرح المنظومة، مرتضى المطهري، ص٤٢٣.

ضرورياً، كان المقابل الآخر ممتنعاً، وقد فرضناه ممكناً، هذا خلف. فإذن الجسم بما هو جسم مركّب في ذاته ممّا عنه له القوّة، وممّا عنه له الفعل. وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب»[١]. ويمكن تقريب هذه الحجّة على النظم القياسي بأن يقال: «إنّ الجسم بالفعل من حيث ذاته، وكلّما هو كذلك لا يكون بالقوّة؛ فالجسم لا يكون بالقوّة. ثمّ نجعل نتيجة هذا القياس كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني هو: أنّ الهيولى بالقوّة، ولا شيء من الجسم الموجود بالقوّة، ينتج لا شيء من الجسم الموجود هيولى»[٢].

ثمّ إنّه لابدّ من الالتفات إلى أنّ هذه الحجّة وإن اشتركت «مع الحجّة الأولى في المأخذ أو في البيان في الجملة، حتّى وقع الرجوع في بعض المقدّمات إلى ما ثبت هناك، لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق، حيث يظهر فيها أنّ أحد جزئي الجسم أمر قابل محض، ومعنى استعدادي صرف، وهذا ممّا لابدّ فيه حتّى يظهر أنّ أحد حاشيتي الوجود قد انتهى إلى ما يجاور العدم المحض، بحيث لا يمكن التخطّي عنه إلى ما هو دونه، فلم يبق شيء في الإمكان الذاتي إلّا وقد أفاده القيّوم الجواد»[٣].

وكيفما كان فقد اعترض على هذا الدليل باعتراضات متعدّدة:

الاعتراض الأوّل: أنّنا حتّى لو سلّمنا أنّ حيثية الفعل لا يمكن أن تكون هي حيثية القبول والاستعداد، لما أنّ الفعل لا يتمّ إلّا بالوجدان، والقوّة تلازم الفقدان، إلّا أنّ هذا البيان لا يثبت أنّ القبول هو جزء جوهري في الجسم، بل

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١٠٩؛ الشفاء، الإلهيات، ص٦٧، الفصل الثاني من المقالة الثانية.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص٢١٩، الحجرية.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١١٤.

لعلّه أمر عرضي قائم بالجسم. فالدليل أعمّ من المدّعى. قال في نهاية الحكمة: «لا يقال: لاريب أنّ الصور والأعراض الحادثة اللاحقة بالأجسام، يسبقها إمكان في المحلّ واستعداد وتهيّؤ فيه لها، وكلّما قرب الممكن من الوقوع زاد الاستعداد اختصاصاً واشتدّ، حتّى إذا صار استعداداً تامّاً، وجد الممكن بإفاضة من الفاعل. فما المانع من إسناد القبول إلى الجسم، أعني الاتصال الجوهري بواسطة قيام الاستعداد به عروضاً، من غير حاجة إلى استعداد وقبول جوهري نثبتها جزءاً للجسم»[1]. وهذا ما أشار إليه الشيرازي في الأسفار بقوله: ما ذكره بعض شيعة الأقدمين نيابة عنهم، أنّ قولكم: الجسم أو الاتّصال نفسه، ليس قوّة على أمر فمسلّم، لكن لا يلزم أن لا يكون القوّة موجودة فيه، وليس إذا كانت القوّة تابعة لشيء يلزم أن يكون هي هو»[2].

وقد أجيب عن ذلك في كلمات المثبتين للمادّة الأولى، أنّه لو كان الجسم بسيطاً غير مركّب من جزئين جوهريين، فهذا معناه أنّه فعلية محضة لا قوّة معها، فلا يمكن أن تتّحد مع الصور النوعية اللاحقة لها، لأنّ ما له فعلية لا يمكن أن يتّحد بفعلية أخرى مغايرة لها، لأنّ اجتماع فعليتين في شيء واحد محال، لأنّ الفعلية تساوق الوجود. ومع تعدّد الفعليات يتعدّد الوجود، ومع تعدّد الوجود تتعدّد الماهية، فيلزم أن يكون الواحد كثيراً. قال الطباطبائي في نهاية الحكمة: «ويجب أن تكون المادّة غير ممتنعة عن الاتحاد بالفعلية التي تحمل إمكانها، وإلّا لم تحمل إمكانها، فهي في ذاتها قوّة الفعلية التي تحمل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها، لامتنعت عن قبول فعلية أخرى»[3].

---

(١) نهاية الحكمة، ص ١٠٠، الفصل الخامس من المرحلة السادسة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص ١١١.

(٣) نهاية الحكمة، ص ١٩٧، الفصل الأوّل من المرحلة التاسعة.

وفصّل صدر المتألّهين الجواب عن هذا الإشكال بنحو آخر، بيانه: أنّ كلّ حيثية تثبت لشيء في نفس الأمر، تحتاج إلى مبدأ ومنشأ لها، والمبادئ تنحصر في أحد أمور أربعة هي: الفاعل، الغاية، الصورة، المادّة. ومن الواضح أنّ الثلاثة الأول هي المبدأ والمنشأ لفعلية الأشياء، فتبقى المادّة هي المبدأ للقبول. قال في الأسفار: «إنّ المبادئ للأمور الطبيعية أربعة: فالمقبول مطلقاً صفة نسبية، لابدّ له من ارتباط بأحد هذه الأسباب، فهو إمّا نعت للمادّة أو الصورة أو الفاعل أو الغاية. ولننظر في مثال واحد كقبول المادّة لصورة الكرسي، فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية، لأنّهما منشئان للفعلية والحصول لا للقوّة والقبول، ولا يجوز أن يكون صفة للصورة الكرسوية، لأنّ وجودها نفس الفعلية، فلا يكون قبولاً لها، فالموصوف بها يكون مادّة الكرسي، ومصحّح قبولها للقوّة هو قصورها عن درجة التمام. فإذا علمت هذا في مادّة الكرسي، فننقل الكلام إلى مادّة هذه المادّة، هل هي نفس القابل بما هو قابل، أو معنىً صوري له قابل؟

فنقول: معناه الصوري كالخشب مثلاً، لكونه أمراً تامّاً في نوعيّته وحقيقته لا يجوز أن يكون جهة قوّة وإمكان للصورة الكرسوية، بل القابل هو مادّة ذلك الخشب لا صورته. وهكذا إلى أن ينتهي إلى قابل ليس هو في نفسه معنىً من المعاني التي هي بالفعل. والاتصال للجسم بما هو جسم أمر صوري، لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمي، فلابدّ من أمر آخر يكون هو مصحّح القوّة والاستعداد، لا بأن يكون القوّة صورة طبيعية حادثة له، حتّى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوته، فيحتاج إلى قابلية أخرى ويتسلسل، بل بأن يكون لازماً لماهية القابل من غير قابلية أخرى في الواقع»[1].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١١٣.

إذن لا يمكن أن تكون القوّة والاستعداد كامنة في الجسم، لأنّه فعلية الامتداد في الأبعاد الثلاثة، ولا يمكن أن تكون عرضاً قائماً بالجسم، لأنّه لابد من سنخية بين العرض والمعروض، ولا سنخية بين الوجدان والفقدان، من هنا لابدّ من وجود جزء جوهري في الجسم، يكون حاملاً لهذا العرض، وهي المادّة.

لكن يرد على مثل هذه الإجابات: بأنّه يمكن الالتزام بأنّ الجسم وهو الاتصال الجوهري مع كونه بسيطاً غير مركّب، يمكن أن يقبل بنفسه الصور النوعية اللاحقة بصيرورته مادّة لها، بعدما كان فعلية محضة، كما أنّ القائلين بتركّب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية ذهبوا إلى مثل ذلك في الجسم بالنسبة إلى الصور النوعية، حيث التزموا بصيرورة الصورة الجسمية جزءاً من المادّة، بصيرورتها قوّة وقبولاً كالهيولى، قال المصنّف في نهاية الحكمة: «واعلم أنّ الصورة المحصّلة للمادّة ربما كانت جزءاً من المادّة بالنسبة إلى صورة لاحقة، ولذا ينتسب ما كان لها من الأفعال والآثار نظراً إلى كونها صورة محصّلة للمادّة إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادّة بالنسبة إليها، كالنبات مثلاً، فإنّ الصورة النباتية صورة محصّلة للمادّة الثانية التي هي الجسم، لها آثار فعلية هي آثار الجسمية والنباتية، ثمّ إذا لحقت به صورة الحيوان، كانت الصورة النباتية جزءاً من مادّتها، وملكت الصورة الحيوانية ما كان له من الأفعال والآثار الخاصّة. وهكذا كلّما لحقت بالمركّب صورة جديدة، عادت الصور السابقة عليها أجزاء من المادّة الثانية، وملكت الصورة الجديدة ما كان للصورة السابقة من الأفعال والآثار»[1]. وسيأتي تحقيق هذا البحث في الأبحاث اللاحقة. وهذا ما أشار إليه في المتن أيضاً بقوله: «ثمّ هي مع الصورة الجسمية مادّة قابلة للصور

(١) نهاية الحكمة، ص١٩٣، الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة.

النوعية اللاحقة».

الاعتراض الثاني: أنّه وقع خلط في هذا الدليل بين المعقولات الماهوية التي تقتضي أن يكون لها ما بإزاء في متن الأعيان، والمعقولات الفلسفية التي هي أمور انتزاعية. فإنّ مفهومي القوّة والفعل ليسا من المفاهيم الماهوية، وإنّما هما من المعقولات الفلسفية التي ينتزعها العقل بعناية خاصّة، قال بعض المعاصرين في تعليقته على نهاية الحكمة: «إنّ القوّة والإمكان الاستعدادي ينتزعه العقل عن حصول شرائط الشيء قبل تحقّقه، وليس أمراً عينياً حتّى يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه، توضيح ذلك: إنّ التجارب تهدينا إلى أن تحقّق كلّ حادث منوط بحصول أمور فيه وارتفاع أمور أخرى عنه. وبعد معرفة ذلك نعتبر المادّة الواجدة للشرائط والفاقدة للموانع مستعدّة لتحقّق الحادث المعيّن استعداداً تامّاً، وإذا كانت واجدة لبعض الموانع أو فاقدة لبعض الشرائط، نعتبرها مستعدّة له استعداداً ناقصاً. وحسب اختلاف الشرائط الموجودة كثرةً وقلّةً، تختلف القوّة والاستعداد شدّة وضعفاً وتماماً ونقصاً وقرباً وبُعداً. ولا نعني بقرب استعداد الجنين للحياة وبُعد استعداد النطفة لها مثلاً، إلّا أنّ الشرائط الحاصلة في الجنين أكثر منها في النطفة، وليس وراء تلك الشرائط عرض آخر يحلّ فيه يسمّى القوّة أو الإمكان الاستعدادي، وحيث إنّ حصول الشرائط تدريجي عادة، يعتبر الاستعداد أمراً يشتدّ شيئاً فشيئاً، وهذا هو الذي يوهم أنّه أمر عيني يسير من الضعف إلى الشدّة، ومن النقص إلى التمام، ومن البُعد إلى القرب، وليس كذلك في الواقع، كيف وقد يكون في منشأ انتزاعه أمور عدمية كارتفاع الموانع»[1].

وهذا المعنى أشار إليه الشهيد مطهري في تعليقاته على أصول الفلسفة؛ قال

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، رقم: ١٣٢.

ما ترجمته:

«إنّ الإيمان بأنّ الجسم مركّب من جزئين جوهريّين، إنّما يتمّ على نظرية أنّ التركيب بينهما انضمامي، أمّا إذا قلنا إنّ التركيب اتّحادي كما هو الحقّ، فلا يمكن المصير إلى مقالة المشائين، بل حقيقة الأمر أنّ الموجودات الجسمانية لها اعتباران، بأحدهما يكون صورة وبالآخر مادّة، حيث إنّه بالاعتبار الأوّل فعلية، وبالاعتبار الثاني له القوّة والاستعداد لأن يكون شيئاً آخر»[1].

ولعلّ هذا هوالمستفاد من بعض كلمات صدر المتألّهين، حيث قال في المبدأ والمعاد: «وكون الاستعداد موجوداً في الخارج على ما حكموا به، معناه اتصاف المادّة به بحسب حالها الخارجي، حين اتصافها بكيفيات استعدادية مقرّبة للمعلول بالعلّة الفاعلية، كما يقال: الحركة موجودة في الخارج، مع أنّهم فسّروها بكمال ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة، فليس معنى وجودها إلّا اتصاف الموضوع بها في الخارج عند توارد أسباب الوصول إلى المطلوب عليه»[2].

وإن كانت كلماته في مواضع أخرى من كتبه خلاف ذلك.

الاعتراض الثالث: أنّ القول بتركّب الجسم من المادّة والصورة، إنّما ينسجم مع مباني مشهور الحكمة المشائية القائلين بنظرية الكون والفساد، لأنّه بناءً على ذلك لابدّ من افتراض جوهر يكون مشتركاً بين الصورة الزائلة والصورة الحادثة، وسيأتي بحث ذلك في الفصل السادس من المرحلة العاشرة. لكن بناءً على نظرية الحركة الجوهرية التي آمنت بها الحكمة المتعالية، فإنّه لا ضرورة تدعو إلى فرض وجود جوهر مستقلّ، تكون حقيقته قوّة الأشياء

---

(١) أصول فلسفة، العلّامة محمد حسين الطباطبائي، مع تعليقات المفكّر الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، انتشارات صدرا، ج٤، ص١٨٤.

(٢) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، ص٣١٨.

محضاً. من هنا نسب الشهيد مطهري صدر المتألهين إلى الغفلة في هذا المجال[١].

وهناك اعتراضات أخرى أوردها الأعلام في المطوّلات[٢] أشار المصنّف إلى بعض منها في نهاية الحكمة، وتحقيق الكلام فيها موكول إلى غير هذه الدراسة. هذا مضافاً إلى وجود أدلّة أخرى لإثبات مدّعى المشائين، يمكن الرجوع إليها في محالّها.

أضواء على النصّ

• قوله (قدّس سرُّه): **«في إثبات المادّة الأولى»**.

بعد أن يصل العلم من خلال التجربة والتحليل المختبري إلى آخر وحدة من الوحدات التي تتركّب منها الأجسام المحسوسة لنا، يأتي دور الفلسفة لتبيّن: أنّها مركّبة أو بسيطة، وإثبات ذلك إنّما يكون بالدليل العقلي لا العلمي. وهذه المادّة التي تثبتها الفلسفة لا يمكن إدراكها بالحواس، ولا مجال لإثباتها أو نفيها بالتجربة، وعرّفها صدر المتألّهين في شرح الهداية الأثيرية: بالعلّة التي يكون الشيء بها هو ما هو بالقوّة»[٣]. توضيح ذلك أنّ المادّة بحسب الاصطلاح الفلسفي هي الأرضية المناسبة لظهور موجود جديد، وهذا المعنى مورد تسالم الفلاسفة جميعاً. إنّما تختلف النظرية المشائية عن الاتجاه الإشراقي، أنّ المادّة الأولى التي هي مادّة لجميع الموجودات الأخرى، والتي لم تأت من مادّة قبلية،

---

(١) أصول فلسفة، ج٤، ص١٨٥.

(٢) المباحث المشرقية، ج٢، ص٤١؛ نهاية المرام، ج٢، ص٥١٨؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٥، ص١١١.

(٣) شرح الهداية الأثيرية، الشيرازي، ص٤٦، الحجرية.

هل هي جوهر ذو فعلية بحيث يمكن عدّها نوعاً من الجوهر الجسماني، أم أنّها قوّة خالصة وليس لها أي لون من الفعلية، إلّا فعلية أنّها قوّة الأشياء. فإذا ثبت أنّ المادّة الأولى هي جوهر فاقد لأي فعلية، فلابدّ إذن من إثبات صورة جسمية تكون محصّلة لها، لذا قال في المتن: «والجسمية التي بها الفعلية صورة مقوّمة لها». أمّا إذا أنكرنا الهيولى بعنوان أنّها «جوهر فاقد لأي فعلية، لا يبقى مجال لإثبات نوع آخر من الجوهر، يكون أوّل صورة للهيولى وهو الذي يمنحها الفعلية، لأنّه حسب الرأي المنسوب إلى الإفلاطونيين، تكون المادّة الأولى جوهراً ذا فعلية، وليس مركّباً من المادّة والصورة، غاية الأمر أنّ صوراً جديداً تتحقّق فيه على التناوب، كما إذا تحقّقت فيه صورة عنصرية خاصّة، ثمّ بذهابها تحلّ محلّها صورة عنصرية أخرى... وهكذا»[1].

• قوله (قدّس سرّه): **«ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً وبالذات...».**

الممتدّ والمتّصل بالذات، هو الذي يكون الاتصال بذاته، لا بأمر عارض عليه، فيكون هو بنفسه عين الاتصال، كما أنّ الأبيض بالذات هو البياض، وإنّما الجسم يصير أبيض بالبياض.

• قوله (قدّس سرّه): **«ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمر بالقوّة».**

سيأتي البحث عن حقيقة الصور النوعية في الفصل اللاحق من هذه المرحلة، وأمّا القوّة فلها اصطلاحات متعدّدة، سنقف عليها إن شاء الله تعالى في خاتمة الفصل السادس عشر من المرحلة العاشرة[2].

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص١٩٥.

(٢) انظر: النجاة، ابن سينا، ص٢١٤؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية

• قوله (قدّس سرّه): «**وحيثية الفعل غير حيثية القوّة....**».

قرّب صدر المتألهين هذه الحجّة في شرح الهداية الأثيرية ببيان آخر قال: «لا شكّ أنّ في الجسم قوّة على أن يوجد فيه أمور كثيرة، فتلك القوّة، إمّا أن تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل أو ثابتة في أمر يقارنها أو قائمة بذاتها، فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحّح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتّصل هو بعينه نفس القوّة لأشياء كثيرة ممّا يطرأ للجسم، فيلزم أن يكون إذا فهمنا الاتصال الجوهري، فهمنا أنّه استعداد لأمور كثيرة، وما أمكننا تعقّل الاتصال دون تعقّل هذه الأشياء، وليس كذلك.... ولو كان الاتصال حاملاً لقوّة تلك الأشياء لم يصحّ أن يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل، فوجب أن يبقى مع الانفصال، وذلك لأنّ ذات القابل يجب وجوده مع المقبول. ولو كانت القوّة قائمة بذاتها لكان الإمكان جوهراً، لكنّه عرض كما ستعرف إن شاء الله. فالحامل لقوّة هذه الأشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل، بل الذي يكون فيه قوّة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حدّ، هو الهيولى»[1].

وقد نقض على هذه الحجّة بنقوض عديدة:

منها: النقض بوجود الهيولى «فإنّها في نفسها جوهر موجود بالفعل، وهي أيضاً مستعدّة، فيلزم تركّبها من صورة بها يكون بالفعل، ومن مادّة بها يكون بالقوّة، ثمّ ننقل الكلام إلى مادّة المادّة، فيتسلسل لا إلى نهاية»[2]. وبذلك يتبيّن

= الأربعة، ج ٣، ص ٣؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٧٩.

(١) شرح الهداية الأثيرية، ص ٤٥؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٥، ص ١١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦.

أنّ الاشتمال على القوّة والفعل لا يستلزم تركّباً في الجسم.

والجواب عن ذلك كما أشرنا إليه في مقدّمة هذا الفصل «أنّ الفعلية في الهيولى فعلية القوّة، وجوهريتها جوهرية الاستعداد، وليس لها في الوجود جهتان متمايزتان، بإحداهما تكون بالفعل والأخرى بالقوّة، اللهمّ إلّا في اعتبار الذهن، ولهذا كان نسبتها إلى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط إلى الجنس والفصل، منها بنسبة المركّب إلى المادّة والصورة. فإذن الهيولى نوع بسيط، جنسه الجوهر، وفصله أنّه مستعدّ لكلّ حلية وصفة. فهي بما هي بالفعل هي بالقوّة»[1] وهذا معنى ما ذكره المصنّف في نهاية الحكمة: «إنّ المادّة متضمّنة القوّة والفعل. لكن قوّتها عين فعليّتها، وفعليّتها عين قوّتها، فهي في ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعلية لها إلّا فعلية أنّها قوّة الأشياء»[2]. وبعبارة أخرى: إنّ القوّة ذاتي لها بذاتي باب الإيساغوجي، أي ليس بخارج عن ذاتها، بل تكون عين ذاتها.

منها: النقض بالنفس الإنسانية «فإنّها بسيطة مجرّدة عن المادّة، ولها آثار بالقوّة كسنوح الإرادات (على مستوى العقل العملي) والتصوّرات (على مستوى العقل النظري ويراد به مطلق الإدراك) وغير ذلك (كالفرح واللذّة والألم وغيرها من الكيفيّات النفسانية). فهي أمر بالفعل في ذاتها المجرّدة، وبالقوّة من حيث كمالاتها الثانية، فإذا جاز كونها على بساطتها بالفعل وبالقوّة معاً، فليجز في الجسم أن يكون متّصفاً بالفعلية والقوّة من غير أن يكون مركّباً من المادّة والصورة»[3].

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ص٤٧.

(٢) نهاية الحكمة، ص١٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٠١.

«والجواب أنّ النفس الإنسانية وإن كانت مجرّدة ذاتاً، لكنّها مادّية فعلاً، وكما أنّ الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين، فكذلك قد يكون مجرّداً ومادّياً باعتبارين. فحيثيّة كون النفس بالفعل إنّما هو من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التامّ، وحيثية كونها بالقوّة إنّما هي من جهة فاعليتها الموقوفة على تهيؤ المادّة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل»[1].

وبكلمة واضحة: إنّ النفس الإنسانية لو كانت مجرّدة تجرّداً تامّاً ذاتاً وفعلاً كالعقول، لما أمكن أن تكون بالفعل من جهة وبالقوّة من جهة أخرى، لكنّها ليست كذلك، لأنّها وإن كانت مجرّدة ذاتاً، إلّا أنّها متعلّقة بالمادّة فعلاً، وعلى هذا فلا محذور في أن تكون بالفعل من حيث الذات، وبالقوّة من حيث الفعل.

• قوله (قدّس سرّه): **«فتبيّن أنّ الجسم مؤلّف من مادّة وصورة جسمية»**.

ليس من المناسب جعل المادّة والصورة الجسمية والجسم في عرض واحد، ثمّ عدّها جميعاً من أنواع الجوهر الجسماني، وإنّما الصحيح أن يقال: إنّ المادّة والصورة نوعان من الجوهر المادّي، بناءً على الحكمة المشائية. وحيث إنّ المادّة لا تنفك عن الصورة كما سيأتي في الفصل السادس من هذه المرحلة، فيكون المركب منهما هو الجسم، فهناك نحو من الطولية بين المادّة والصورة وبين الجسم، كما أشار إليه المصنّف في أصول الفلسفة[2].

• قوله (قدّس سرّه): **«والمجموع المركّب منهما هو الجسم»**.

«اعلم أنّ التركيب بين المادّة والصورة ليس بانضمامي كما ينسب إلى الجمهور، بل تركيب اتحادي، كما يقضي به اجتماع المبهم (المادّة) والمحصّل (الصورة) والقوّة والفعل، ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقياً ولا حصل نوع

(١) شرح الهداية الأثيرية، ص٤٦.

(٢) أصول فلسفة، ج٤، ص٣٠٩.

جديد له آثار خاصّة»[١]. ذلك لأنّ المادّة بما هي مادّة لا فعلية ولا تحصل لها، بل هي محض الاستعداد والقبول، وما لا فعلية له لا يمكن أن ينضمّ إلى ما له فعلية، لأنّ الانضمام فرع تحقّق الفعليتين. وبهذا يتبيّن الفرق بين التركيب الذي يقوله الحكماء بين المادّة والصورة، وبين التركيب الذي يراه علماء الطبيعة للأجسام. «فالتركيب الطبيعي يعني: أنّ هناك شيئين متميّزين كالأوكسجين والهيدروجين، وبعد امتزاجهما يكوّنان جسماً جديداً هو «الماء» ثمّ يمكن إعادة تحليل هذا الجسم إلى العنصرين الأوّلين اللذين تكوّن منهما. بينا تركيب الجسم من المادّة والصورة تركيب لا انفصام بين أجزائه، ولا يمكن فصلهما كحقيقتين متميّزتين يعين كلّ منهما على حدة. من هنا فالتركيب الطبيعي حسّي تجريبي، خلافاً للتركيب الفلسفي الذي لا يمكن إثباته أو نفيه إلّا عبر البرهان الفلسفي.... وأمّا التركيب الاتحادي فإنّما يتصوّر إذا لم يكن هناك بين الجزئين المفترضين أي تمايز خارجي، وحينئذٍ ستكون أجزاء المركّب حتماً أجزاء ذهنية تستنبط بالتحليل العقلي، وإذا حصل تغيير في هذا المركب، فسوف يتناول ذاته وهويته، ويكون شيئاً آخر، لا أن ينضمّ الشيء الآخر إلى الشيء الأوّل»[٢].

• قوله (قدّس سرّه): **«وتسمّى المادّة الأولى والهيولى الأولى»**.

للهيولى اصطلاحات متعدّدة حسب الاعتبارات المختلفة، قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «لكن هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مبادئ، ومن حيث هو كائن فاسد، بل متغيّر بالجملة له زيادة في المبادئ. فالمبادئ التي بها تحصل جسميته، منها ما هو أجزاء من وجوده وحاصلة في

---

(١) نهاية الحكمة، ص١٩٤، الفصل الرابع عشر من المرحلة الثامنة.

(٢) شرح المنظومة، الشهيد مرتضى المطهري، ص٢٧٦.

ذاته، وهذه أولى عندهم بأن تسمّى مبادئ، وهي اثنان: أحدهما قائم منه مقام الخشب من السرير، والآخر قائم منه مقام صورة السريرية وشكلها من السرير. فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمّى هيولى، وموضوعاً، ومادّة، وعنصراً، وأسطقساً بحسب اعتبارات مختلفة.

وهذه الهيولى من جهة أنّها بالقوّة قابلة لصورة أو لصور فتسمّى هيولى لها. ومن جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة، فتسمّى في هذا الموضع موضوعاً لها، وليس معنى الموضوع هاهنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر، فإنّ الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتة. ومن جهة أنّها مشتركة للصور كلّها تسمّى مادّة وطينة. ولأنّها تنحلّ إليها بالتحليل، فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركّب تسمّى اسطقسا، وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها. ولأنّها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمّى عنصراً، وكذلك كلّ ما يجري في ذلك مجراها. وكأنّها إذا ابتدئ منها تسمّى عنصراً، وإذا ابتدئ من المركّب وانتهى إليها تسمّى أسطقساً، إذ الأسقطس هو أبسط أجزاء المركّب»[1].

ونظم الحكيم السبزواري هذه الأسماء في «منظومة الطبيعيات» قائلاً:

أسماؤها في الاصطلاح تختلف ... بالاعتبارات التي الآن أصف

فعنصر من حيث منها التُئما ... وأسقطسٌ إذ إليها اختتُما

موضوع إذ بالفعل جاء قبولا ... من حيث ما، بالقوّة هيولى

للاشتراك بين ما استعدّه ... من صور فطينة ومدّه

• قوله (قدّس سرّه): «ثمّ هي مع الصورة الجسمية مادّة قابلة للصورة

---

(١) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا، ج١، ص١٣، الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل.

النوعية اللاحقة...».

تطلق المادّة الثانية، على كلّ مادّة ليست بأولى، فتشمل المادّة الأولى مع الصورة الجسمية إذا صارت مادّة قابلة للصورة العنصرية، والمادّة الثالثة، وهي الأولى والجسمية والعنصرية إذا صارت مادّة للصورة المعدنية... وهكذا. وهذا ما أشار إليه المصنّف في نهاية الحكمة بقوله: «وهكذا كلّما لحقت بالمركّب صورة جديدة، عادت الصورة السابقة عليها أجزاء من المادّة الثانية» قال بعض المحشّين على شرح المواقف: «اعلم أنّ الهيولى على الإطلاق، هي محلّ الصورة الجوهرية وهي أربعة أقسام:

الهيولى الأولى: وهو جوهر غير جسم محلّ المتصل بذاته.

الهيولى الثانية: هو جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية.

الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع صورها النوعية التي صارت محلّاً لصورة أخرى، كالخشب لصورة السرير، والطين لصورة الكوز.

الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلّاً لصورة أخرى، كالأعضاء لصورة البدن، وأجزاء البيت لصورته»[1].

---

(١) شرح المواقف، للقاضي عضد الدين الأيجي، ج٧، ص٣٤، الحاشية.

الفهارس التفصيلية



- فهرس الآيات
- فهرس الروايات
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر
- فهرس المصطلحات
- فهرس الأبيات الشعرية
- فهرس الموضوعات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث والروايات

فهرس الأعلام

فهرس المصادر

١ ـ **أجود التقريرات**، للعلّامة الأستاذ السيّد أبي القاسم الخوئي الغروي، تقريراً لأبحاث الشيخ النائيني، قم مطبعة مهر.

٢ ـ **الأربعون**، الشيخ البهائي، ١٠٣٠هـ، صحّحه وأخرجه الأستاذ عبد الرحيم العقيقي، دفتر نشر نويد إسلام.

٣ ـ **الأسس المنطقية للاستقراء**، دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله، محمّد باقر الصدر، الطبعة الرابعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٤ ـ **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، مع شرحي المحقق نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي والعلامة قطب الدين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي.

٥ ـ **أصل العدل عند المعتزلة**، تقديم الدكتور عاطف صدقي، هاشم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، ١٩٩٣.

٦ ـ **أصول الفقه**، الشيخ محمد رضا المظفر، انتشارات جهان.

٧ ـ **أصول المعارف**، تأليف الفقيه الفيلسوف: ملا محسن الفيض الكاشاني، مع تعليق وتصحيح ومقدّمة: السيّد جلال الدين آشتياني.

٨ ـ **أصول فلسفة وروش رئاليسم**، تأليف العلامه السيد محمد حسين الطباطبائي،

مقدمة وتعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري [بالفارسية].
٩ ـ **الأصول من الكافي**، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات.
١٠ ـ **الأعلام**، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.
١١ ـ **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، الإمام الخميني، تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه) قم.
١٢ ـ **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، العلم العلّامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان.
١٣ ـ **البصائر النصيرية**.
١٤ ـ **التحصيل**، بهمنيار بن المرزبان، تصحيح وتعليق مرتضى مطهّري، منشورات كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية.
١٥ ـ **تسلية الفؤاد في بيان الموت والمعاد**، السيّد عبدالله شبّر.
١٦ ـ **تعليقات** صدر المتألهين على إلهيات الشفاء، انتشارات بيدار.
١٧ ـ **التعليقات**، ابن سينا، حقّقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي.
١٨ ـ **التعليقات**، الفارابي، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، الطبعة الأولى، دار المناهل، بيروت.
١٩ ـ **تعليقة على المنظومة وشرحها**، العارف المتأله الحكيم الآخوند الهيدجي.
٢٠ ـ **التعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري**، ميرزا مهدي مدرس أشتياني.
٢١ ـ **تعليقة على نهاية الحكمة**، محمد تقي مصباح اليزدي.
٢٢ ـ **تلخيص المُحصَّل المعروف بنقد المحصّل**، مع رسائل وفوائد كلامية، للخواجه نصير الدين الطوسي، إعداد: عبدالله نوراني، طهران، ١٣٥٩ش.
٢٣ ـ **التلويحات**.

٢٤ ـ **التوحيد**، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.

٢٥ ـ **تهافت التهافت**، ابن رشد.

٢٦ ـ **الجمع بين رأيي الحكيمين**، أبو نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه الدكتور البير نصري نادر، انتشارات الزهراء.

٢٧ ـ **الجوهر النضيد**، العلامة الحلي، انتشارات بيدار.

٢٨ ـ **حكمة العين**، العلامة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني، الشرح: العلامة شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري، مقدمة وتصحيح: جعفر زاهدي، من انتشارات جامعة فردوسي.

٢٩ ـ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمّد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٣٠ ـ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين الشيرازي، صححه وعلّق عليه آية الله حسن حسن زاده آملي.

٣١ ـ درر الفوائد، تعليقة على شرح المنظومة، للسبزواري، تأليف العلامة الشيخ محمّد تقي الآملي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة.

٣٢ ـ **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الأستاذ العلّامة مرتضى مطهّري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، شركة شمس المشرق.

٣٣ ـ **دروس في الحكمة المتعالية**، السيد كمال الحيدري، دار الصادقين، قم.

٣٤ ـ **دروس في علم الأصول**، الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل.

٣٥ ـ **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مكتبة المصطفوي بقم.

٣٦ ـ **رحيق مختوم**، شرح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، آية الله جوادي آملي، القسم الأول من المجلد الأول [بالفارسية].

٣٧ ـ **رسالت وحدت از ديدگاه عارف وحكيم** (رسالة الوحدة من وجهة نظر العارف والحكيم)، الأستاذ حسن حسن زاده آملي. [بالفارسية].

٣٨ ـ **رهبر خرد** [مرشد العقل] قسم المنطقيات، محمود شهابي، ط٧ [بالفارسية].

٣٩ ـ **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، المحدّث المتبحر الجامع المحقق الشيخ عباس القمي (طاب ثراه) دار المرتضى، بيروت.

٤٠ ـ **سير حكمت در اروپا**، محمد علي فروغي.

٤١ ـ **شرح الأصول الخمسة**، القاضي عبد الجبار.

٤٢ ـ **شرح المنظومة**، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم.

٤٣ ـ **شرح المنظومة**: محاضرات ألقيت على طلاب كلية الإلهيات، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة: السيد عمّار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

٤٤ ـ **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتألّه السبزواري (قدّس سرّه) علّق عليه، آية الله حسن زاده آملي، القسم الأول من الجزء الثاني، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي.

٤٥ ـ **شرح المواقف** للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى ٧٥٦هـ، للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٢هـ.

٤٦ ـ **شرح الهداية الأثيرية**، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي (قدّس سرّه)، الطبعة الحجرية.

٤٧ ـ **شرح جامع لأصول الكافي والروضة**، المولى محمد صالح المازندراني، مع تعاليق علمية للعالم المتبحّر الحاج الميرزا أبي الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية في طهران.

٤٨ ـ **شرح مبسوط المنظومة**، دروس للشهيد مطهّري، منشورات الحكمة [بالفارسية].

٤٩ ـ **الشفاء**، الإلهيات، ابن سينا، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠٤هـ.

٥٠ ـ **الشفاء**، الطبيعيات، ابن سينا.

٥١ ـ **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، للحكيم الإلهي الفيلسوف المحقّق العارف الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي، (الطبعة الحجرية).

٥٢ ـ **طبقات الأطبّاء والحكماء**، ابن جلجل.

٥٣ ـ **عرشية**، صدر المتألّهين صدر الدين محمّد بن إبراهيم المعروف بـ«ملا صدرا الشيرازي» تصحيح وترجمة غلام حسين آهني.

٥٤ ـ **عيون مسائل النفس**، وسرح العيون في شرح العيون، آية الله حسن زاده آملي.

٥٥ ـ **فلسفتنا**، محمد باقر الصدر، دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية الماركسية، دار التعارف للمطبوعات. الطبعة الرابعة عشرة.

٥٦ ـ **القبسات**، المير داماد، باهتمام: مهدي محقّق، طهران.

٥٧ ـ **قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي**، [القواعد الكلية في الفلسفة الإسلامية]، غلام حسين إبراهيم دنياني (ط: مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافية)، [بالفارسية]، نقلاً عن الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي ط. الهند.

٥٨ ـ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، العلامة الحلّي، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: الأستاذ حسن حسن زاده آملي، (ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة) المقصد السادس، المسألة الثالثة.

٥٩ ـ **لسان العرب**، للإمام العلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٠ ـ **مباحث الدليل اللفظي**، تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السيّد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر طاب ثراه، السيّد محمود الهاشمي.

٦١ ـ **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، للإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الأسدي بطهران.

٦٢ ـ **المبدأ والمعاد**، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع مقدّمة وتصحيح السيد جلال الدين آشتياني، وتمهيد السيد حسين نصر.

٦٣ ـ **محاضرات في أصول الفقه**، تقريراً لبحث سيّدنا الأستاذ الأعظم فقيه الطائفة مرجع الأمّة زعيم الحوزة العلمية، سماحة آية الله العظمى الورع التقي السيّد أبي القاسم الموسوي الخوئي، محمد إسحاق فيّاض.

٦٤ ـ **مختصر بصائر الدرجات**.

٦٥ ـ **مرآة العقول في شرح أخبار الرسول**، العلامة المجلسي.

٦٦ ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي**، وهو المسمّى في لسان اليونانيين بأثولوجيا، وفي لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت.

٦٧ ـ **المعاد**، مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسّار، مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر.

٦٨ ـ **المعجم الفلسفي**، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب.

٦٩ ـ **مفاتيح الجنان المعرّب**، الشيخ عباس القمي.

٧٠ ـ **مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل د. جيرار جهامي.

٧١ ـ **مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة** (بين الغزالي وابن رشد) دراسة وتحليل د. جيرار جهامي.

٧٢ ـ **المقاومات، المطارحات**، نقلاً عن تعليقة على نهاية الحكمة.

٧٣ ـ **المقولات والآراء المرتبطة بها**، دكتور محمد إبراهيم آيتي، انتشارات جامعة طهران، ط الثانية

٧٤ ـ **الملل والنحل**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني. تحقيق محمد سيد گيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٧٥ ـ **مناهج اليقين**.

٧٦ ـ **المنطق**، الشيخ محمّد رضا المظفر، منشورات فيروز آبادي.

٧٧ ـ **منطق أرسطو**، حقّقه وقدّم له: عبدالرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ـ لبنان.

٧٨ ـ **منطق نوين**، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع ترجمة وشرح د. عبد المحسن مشكاة الديني، [بالفارسية].

٧٩ ـ **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الأستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمّد عبدالمنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٨٠ ـ **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، للباحث العلّامة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم. تحقيق: د. علي دحروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبدالله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناتي، الجزء الثاني مكتبة لبنان ناشرون.

٨١ ـ **الميزان في تفسير القرآن**، العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٨٢ ـ **النجاة في الحكمة الإلهية**، للشيخ الرئيس ابن سينا، ط. المكتبة المرتضوية.

٨٣ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام** للشهرستاني.

٨٤ ـ **نهاية الحكمة**، الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.

٨٥ ـ **نهاية الحكمة**، للحكيم الإلهي والمفسّر الكبير العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي.

٨٦ ـ **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، تأليف: آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الإصفهاني، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

٨٧ ـ **نهاية المرام في علم الكلام**، نابغة عصره وفريد دهره العلامة الحلّي، (ت: ٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ) تحقيق فاضل العرفان، تحت إشراف آية الله جعفر السبحاني.

٨٨ ـ **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي الصالح.

٨٩ ـ **هداية المسترشدين في شرح معالم الدين**، العلامة المحقّق الشيخ محمد تقي الإصفهاني، مؤسّسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.



فهرس المصطلحات

فهرس الأبيات الشعرية

فـــالمنطقي الأوّل كـــالمعرّفِ ثـــانيهما مـــصطلح للـــفلسفي
فـــمثل شـــيئية أو إمكـــانِ مـــعقول ثـــان جـــا بـــمعنى ثـــانِ

١٣٥

ما قـيل فـي جـواب مـا الحـقيقة مـــاهية والذات والحـــقيقة

١٥٤

مـا قـيل فـي جـواب مـا الحـقيقة مـــاهية والذات والحـــقيقة
قيلت عـليها مـع وجـود خـارجـي وكـــلّها المـعقول ثـانياً يـجي
وليست إلا هـي مـن حـيث هـيه مـــرتبة نـــقائض مـــنتفيه
والكـون فـي تـلك انـتفا المـقيّد نـــقيضه دون انـتفا مـــقيّد

١٦٩

مـــخلوطة مـــطلقة مـــجرّدة عـــند اعـتباراتٍ عـليها موردة
مـن لا بشرطٍ وكـذا بشرط شيء ومـــعنيي بشـرط لا اسـتمع إليّ
فأوّل حـــذف جـميع مـا عـدا والثـانِ كـالحيوان جـزءاً قـد بـدا
ولا بشـــرط كـان لاثـنين نـمي مـــن أوّل قسـمٍ وثـانٍ مـقسمِ
وهـــو بكـــلّي طـبيعي وُصـف وكـونه مـن كـون قسميه كُشف
وشـــخصه واسـطة العـروض له كالجنس حيث الفصل مـا محصّله
ذو الكـــون ذات مـــا له الكـلّية ذهـــناً فـحسب وهـي المـاهية
ليس الطـــبيعي مـع الأفـراد كـــالأب بـــل أبـــاً مـع الأولاد

٢٠٢

بسيّطة غـنيّة عـن السـبب أجزا وسبقها على الكلّ وجَب

٢٠٩

ذاتـي شـيء لم يكـن معلّلا وكـــان مـا يسبقه تـعقّلا
وكـان أيـضاً بيّن الثبوت له وعـــرضيّه أعـرفن مـقابله

٢٠٩

لكـل أجـزاء اعـتبارات تـعدّ — الكـلُّ أفـراداً ومـجموعاً ورد

بشـرط الاجـتماع أو بـالشطرِ — أو نـفس الأجـزاء التـي بـالأسرِ

فـالسبق للأجـزاء بـالأسر عـلى — كـلٍّ بـمعنىً كـان يـتلو الأوّلا

٢١٠

والخـارج المـحمول مـن صميمه — يـغاير المـحمول بـالضميمة

٢١٤

وعـرضي الشـيء غـير العرضِ — ذا كـالبياض ذاك مـثل الأبـيضِ

٢١٥

«النوع مـا عـلى كـثير اتّـفق — عند سؤال ما الحـقيقة صـدق ٢٢٣

بـينهما العـموم والخـصوص من — وجـهٍ فـالإنسان تـصادقا فـمن

بـالجسم والنـوع البسـيط سِـم — والجزئي بالأخص من شـيء رسـم

٢٢٦

الجـنس مـا عـلى الحـقائق حـمل — إن شـركة الحـقايق بـما سـئل

والجـنس قـد كـان تـمام المشـترك — يحوي على أي من الأجـزاء اشترك

٢٣٠

فـإن بـدا الجـواب عـن مـاهية — والبعض من ذي الشركة الجـنسية

هـو الجـواب عـن جـميعها فـهو — قـريبٍ، البـعيد مـا خـالفهُ

٢٣١

جـنسٌ وفـصلٌ لا بشـرطٍ حُـمِلا — فَـمدّةٌ وصـورةٌ بشـرط لا

في الجـسم تـانِ خـارجيتان فـي — أعـراضـه عـقليتان فـاقتفِ

إذ مـا بـه الشـركة فـي الأعـيان — ومـا بـه امـتيازها سـيّانِ

وليس فـصلانِ ولا جـنسانِ فـي — مـرتبةٍ لواحـدها تـعرفِ

٢٤٥

مفهوم آبٍ شركة جزئي ومنه ما لم يأبها كلّي

٣٠١

من واجب المصداق أو مما امتنع في العين أو ممكنه ولم يقع
أو واحد أو أكثر قد وقعت تناهت أو لا كنفوس قد خلت

٣٠٣

وليس كلّي مع الجزئي بنحوي الإدراك بالمرضي.

٣١٣

شخصية نفسية يضاف ذا منه التميّز للتميّز أُخذا

٣١٨

إذ لا يفيد ضمّ ماهيات كلية تشخّصاً للذات.

٣٢٠

المميّزُ إما بتمام الذات أو بعضها أوْ جاء منضمّات
بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراقية
كل المفاهيم على السواء في نفي تشكيك على الأنحاء.

٣٢٥

عين مع الوجود في الأعيان تشخّص ساوق في الأذهان
له الأمارات أمور خارجة تعرض مع عرض كعرض الأمزجة
إذ لا يفيد ضم ماهياتٍ كلية تشخّصاً للذات

٣٢٨

تشخّص عيناً بدا كالأول أو زائداً فإن كفى بالفاعل
لا يكثر النوع اذن ذا عقولاً ودونه إما كفت هيولى
كفلك فالنوع أيضاً منحصر أو ما كفت فكالمواليد اعتبر

٣٢٩

والقوم قالوا لا وقوف عند حدّ وبعد ذاك فالرواقي اعتقد
بساطة وهو لدى مشائهم من صورة ومن هيولى ملتئم

٤١٦

بجوهر ذا محض قوّة الصور جسمية حندّ الهيولي مُشتهر
وفصلها مضمّن في جنسها وقوّة الوجود نحو أيسها
وذي وجود إن تَرِبْ قسْ للعدم والظلُّ نورٌ إن تَزِنْهُ مَعْ ظُلم
وكونها الجوهر والقوّة إن يُزْعِجْك فاتْلُ ما بعلمٍ قد زُكن

٤٢١

إنّ الهيولى العمّ أعني ما حمل قوّة شيء أثبتت كلّ الملل

٤٢٨

إنّ دليل الفصل والوصل نطق كالفعل والقوّة بالقول الأحق
متّصل مضاف أو نفسي ثانيها غيري أو ذاتي
والذاتي إمّا الفصل للكمّية أو ما هو الصورة جوهرية

٤٣٢

قد ساوق اتصال الشخصية لأنّها الكون وذا الماهية ٤٣٣
ليس اتصال قابلاً ما قابله ونفسه والجسم ذا ما أبطله
فالجسم إذ فصلاً فوصلاً قابل فالباق في الحالين فيه حاصل

٤٣٥

أسماؤها في الاصطلاح تختلف بالاعتبارات التي الآنَ أصف
فعنصر من حيث منها التُئما وأسطقسٌ إذ إليها اختتُما
موضوع إذ بالفعل جاء قبولا من حيث ما، بالقوّة هيولى
للاشتراك بين ما استعدّه من صور فطينة ومدّه

٤٥٣

فهرس الموضوعات

المرحلة الرابعة في المواد الثلاث الوجوب والإمكان والامتناع

الفصل الخامس

في أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجَد وبطلان القول بالأولوية

الفصل السادس
معاني الإمكان

الفصل السابع
في أن الإمكان اعتبار عقلي وأنّه لازم للماهية

الفصل الثامن
في حاجة الممكن إلى العلّة وما هي علّة احتياجه إليها

الفصل التاسع
الممكن محتاج إلى علّته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثاً

خاتمة

المرحلة الخامسة في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأول
الماهية من حيث هي ليست إلّا هي

الفصل الثاني
في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الفصل الخامس

في بعض أحكام الفصل

الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

الفصل السابع
في الكلّي والجزئي ونحو وجودهما

الفصل الثامن
في تميّز الماهيات وتشخّصها

المرحلة السادسة في المقولات العشر
وفيها أحد عشر فصلاً

الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض، عدد المقولات

الفصل الثاني

في أقسام الجوهر

الفصل الثالث

في الجسم

الفصل الرابع

في إثبات المادّة الأولى والصورة الجسمية

الفهارس التفصيلية